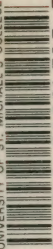



UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE



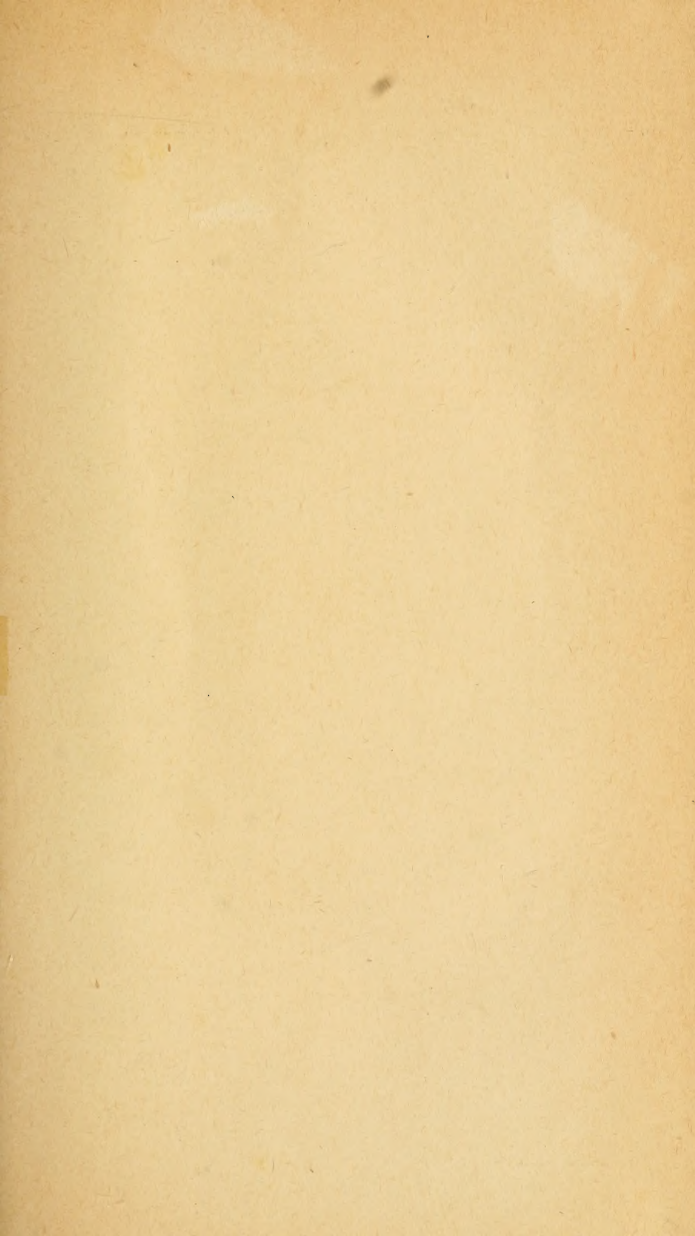
3 1761 01886712 7



Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries







ŒUVRES
DE
MAINE DE BIRAN

VIII

ŒUVRES DE MAINE DE BIRAN

PUBLIÉES PAR M. PIERRE TISSERAND

AVEC LE CONCOURS DE L'INSTITUT DE FRANCE

(Fondation Debrousse et Gas)

*La publication des Œuvres complètes
comprendra quatorze volumes*

- Tome I. — Le Premier Journal.
Tome II. — Influence de l'habitude sur la faculté de penser.
Tome III. — Mémoire sur la décomposition de la pensée.
Tome IV. — Mémoire sur la décomposition de la pensée.
(deuxième section).
Tome V. — Discours philosophiques de Bergerac.
Tomes VI et VII. — Correspondance philosophique.
Tomes VIII et IX. — Essai sur les fondements de la psychologie
et sur ses rapports avec l'étude de la nature.
Tome X. — Rapports des sciences naturelles avec la psychologie.
Tome XI. — Études d'histoire de la philosophie.
Tome XII. — Examen des opinions de M. de Bonald.
Tome XIII. — Nouvelles considérations sur les rapports du physique
et du moral de l'homme.
Tome XIV. — Nouveaux essais d'Anthropologie.
-

A LA MÊME LIBRAIRIE

L'Anthropologie de Maine de Biran ou la Science de l'homme intérieur,
par P. TISSERAND, Docteur ès lettres, agrégé de Philosophie,
1 vol. in-8°.

ŒUVRES

DE

MAINE DE BIRAN

ACCOMPAGNÉES DE NOTES ET D'APPENDICES
PUBLIÉES AVEC LE CONCOURS DE L'INSTITUT DE FRANCE
(Fondation Debrousse et Gas)

PAR

PIERRE TISSERAND

Docteur ès lettres, Agrégé de Philosophie

TOME VIII

ESSAI SUR LES FONDEMENTS DE LA PSYCHOLOGIE
ET SUR SES RAPPORTS
AVEC L'ÉTUDE DE LA NATURE

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1932

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.

INTRODUCTION DE L'ÉDITEUR

I

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

L'*Essai sur les fondements de la psychologie* est de tous les écrits de Maine de Biran celui qui contient l'exposé le plus systématique et le plus complet de sa philosophie, telle qu'elle est constituée à la fin de son séjour à Bergerac, c'est-à-dire en 1812. C'était l'aboutissement des trois *Mémoires* successivement couronnés par l'*Institut de France*, l'*Académie de Berlin* et la *Société royale des Sciences de Copenhague*. Comme le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* n'était lui-même qu'un développement plus approfondi des idées consignées dans le *Traité de l'habitude*, on voit que l'*Essai* était la synthèse de tous ses travaux antérieurs.

Maine de Biran, malgré son intention première, ne le publia pas ; et nous verrons que le manuscrit qu'il nous a laissé n'était pas entièrement prêt pour la publication. C'est à Ernest Naville que revient le mérite de la première édition. Il nous a dit lui-même, dans l'Avant-Propos de

l'éditeur (1) qui précède l'Introduction générale de l'*Essai*, les circonstances dans lesquelles il l'entreprit.

« Lorsque les manuscrits de M. de Biran sont arrivés à Genève, quelques parties de l'*Essai* seulement se trouvaient réunies dans leur ordre naturel. Un grand nombre de feuilles se trouvaient comme perdues dans des masses de papiers en désordre et ont dû en sortir peu à peu par un travail persévérant. A la suite de ce travail, l'écrit s'est retrouvé dans sa série continue, à l'exception d'un petit nombre de feuilles dont l'absence forme deux lacunes de peu d'importance d'ailleurs, l'une à l'article des *idées d'unité et d'identité*, l'autre à l'article des *idées de liberté et de nécessité*. Mais si la série de la rédaction a reparu ainsi presque en totalité, le texte résultant des derniers remaniements n'a pas été partout retrouvé. En quelques endroits, des séries de feuilles, copiées par une main étrangère, puis corrigées de la main de l'auteur, offraient des lacunes qu'il a fallu combler, en recourant aux parties correspondant à la minute, heureusement conservées. »

Une partie de l'Introduction générale fut publiée sous la forme et le titre de fragments dans la *Bibliothèque universelle de Genève* (mars 1845 à mars 1846) par François Naville. Ernest Naville, son fils, commença la publication de l'ouvrage à la fin de 1847 et dix feuilles étaient composées au moment où l'entreprise fut arrêtée par la Révolution de février 1848. Il reprit le travail interrompu en 1858 et le conduisit à bonne fin; il l'a publié dans les deux premiers tomes de son édition.

Dans son Avant-Propos, E. Naville déclare qu'il lui est permis de dire que nous possédons l'*Essai sur les*

(1) *Œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par Ernest Naville (t. I). Paris, Dezobry, E. Magdeleine (1859), p. 6.

fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature tel que M. de Biran l'avait rédigé. Cette déclaration ne nous paraît pas devoir être prise à la lettre. E. Naville lui-même, dans le cours de son *Avant-Propos*, a fait les réserves nécessaires. Il existe dans les manuscrits une copie corrigée par l'auteur qui équivaut à la première moitié environ de l'ouvrage, puis la minute et des variantes. La minute est souvent très embrouillée et il est difficile de discerner, parmi les variantes, celle que l'auteur eût adoptée. C'est ainsi que, dans la première partie qui a pour objet l'analyse des faits primitifs du sens intime, le chapitre sur le système de Descartes et de Leibnitz se trouve, dans le manuscrit, extrêmement confus. On peut même se demander si le paragraphe sur les idées de liberté et de nécessité faisait réellement partie du texte primitif, car il est singulier que chaque fois que l'auteur parle des idées premières et en fait l'énumération, il omette de mentionner ces deux idées; il est vrai qu'il ajoute parfois « *etc.* » à l'énonciation des idées de cause, de substance, d'unité, d'identité. Mais de toutes les parties de l'*Essai*, celle dont la rédaction est la plus incertaine est le chapitre iv de la IV^e section de la deuxième partie qui porte sur le raisonnement. Ici les feuilles parvenues à l'éditeur se trouvaient dans un tel désordre qu'il lui a été impossible d'en insérer un nombre assez important dans le corps de l'ouvrage; néanmoins, comme il a pu retrouver en elles une certaine continuité, il les a publiées à la fin, sous la forme d'appendice; mais il en subsiste un grand nombre qu'il n'a pu utiliser et qui figurent actuellement dans le fonds Grateloup; quelques-unes sont importantes, et il nous paraît impossible d'affirmer que l'auteur aurait retenu celles que l'éditeur a publiées. Il est certain qu'Ernest Naville

eût été encore beaucoup plus embarrassé s'il n'avait trouvé une note de la main de l'auteur, indiquant la division du chapitre. En partant de cette indication précieuse, et en se laissant guider par le lien des idées, il est arrivé à une reconstitution satisfaisante du chapitre, mais qui n'en reste pas moins hypothétique. Il a retrouvé parfois, dans le fatras des feuilles qui lui sont parvenues sans aucun numéro d'ordre, la suite grammaticale; mais quand la phrase qui terminait le verso d'une page était achevée, il a été réduit, pour retrouver la page suivante, à consulter non l'enchaînement du discours, mais le simple accord des idées. Certaines pages sont barrées d'un trait noir, d'autres d'un trait rouge; il semble que les premières l'aient été par M. de Biran, car on retrouve ce signe dans des parties antérieures du manuscrit et de la copie, évidemment tracé par la main de l'auteur; mais il semble bien que ce soit le crayon rouge de l'éditeur qui ait rayé les autres. Ces faits montrent combien, en cet endroit, la restitution du texte était difficile et reste incertaine. Que ce texte, si imparfait qu'il soit, nous donne la véritable pensée de M. de Biran, à ce moment de sa vie, on peut l'admettre, mais il n'en donne pas toujours l'expression arrêtée et définitive. Enfin l'ouvrage est inachevé; non seulement la conclusion générale manque, alors que l'auteur avait eu soin de rédiger la conclusion des sections précédentes, mais on trouve dans le manuscrit des notes indiquant le sujet de deux articles qui devaient terminer l'exposé du système réflexif, l'un sur les sentiments, l'autre sur la liberté morale, dont la rédaction n'a même pas été commencée.

Certes, on ne saurait trop louer ou admirer l'effort persévérant qui a permis à l'éditeur de surmonter les

difficultés énormes que présentait la publication de l'*Essai*. On ne peut pas dire que son édition soit intangible; mais nous n'avons pas cru, pour notre part, devoir modifier dans les parties incertaines l'ordre adopté par Naville; aucune des corrections possibles ne nous a paru s'imposer. Il nous a semblé que, pour avoir le droit de les faire, il faudrait, ce qui est impossible, se trouver dans la situation où étaient François et Ernest Naville, quand le manuscrit leur est parvenu à Genève. Il n'est pas sûr que certaines feuilles n'aient pas disparu ou, si elles subsistent, soient reconnues comme appartenant au manuscrit de l'*Essai*. D'ailleurs la continuité et l'intelligibilité du texte présenté par E. Naville constituent en sa faveur une présomption de grande probabilité. La haute probité intellectuelle et le discernement de l'éditeur l'accroissent encore. L'édition Naville a donc beaucoup de chances de rester définitive. Le nom de l'éditeur restera toujours associé à celui de l'auteur, et quand on pense à ce qui eût pu advenir du manuscrit de Maine de Biran s'il n'était pas tombé entre les mains pieuses de François et d'Ernest Naville, qui ont peiné pendant plusieurs années de leur vie pour en réunir les feuillets épars et en retrouver la continuité, on est pénétré envers leur mémoire de la plus vive gratitude.

Il est un point pourtant sur lequel nous nous sommes permis, non pas de corriger ou de tronquer, mais au contraire d'enrichir le texte de l'édition Naville. Nous avons publié en appendice un chapitre de l'Introduction générale, paru dans la *Bibliothèque universelle de Genève*, dont le fonds se trouve sans doute dans l'édition, mais très réduit. On ne l'eût pas inséré dans le corps même de l'ouvrage sans briser l'unité de l'Introduction qui en est probablement la partie la plus achevée; mais il nous

a paru digne, pour l'intérêt historique qu'il présente, d'être sauvé de l'oubli. Nous avons aussi enrichi l'édition de quelques notes marginales que E. Naville, par un scrupule d'éditeur qu'il nous confesse, avait volontairement omis.

« Il reste, dit-il, pour terminer, à faire connaître les règles que j'ai adoptées, après divers tâtonnements, pour me diriger dans ma tâche d'éditeur.

« Le premier parti à prendre était relatif aux surcharges que le manuscrit offre en grand nombre. Ces surcharges sont quelquefois reliées au texte par des signes de renvoi, ou, en l'absence de tels signes, leur nature même prouve qu'elles devaient s'ajouter à la rédaction primitive, ou remplacer des lignes que l'auteur a négligé d'effacer. Mais, dans des cas très nombreux aussi, il y a lieu de se demander si l'on est en présence d'une correction du texte ou si l'on a affaire à une simple note, n'ayant jamais dû, dans l'intention de l'auteur, se relier à la rédaction. M. de Biran avait en effet l'habitude d'user des marges de ses manuscrits pour y fixer une pensée qui lui traversait l'esprit, comme il usait dans le même but de ses agendas de poche, du dos des lettres de ses correspondants, en un mot, de tous les papiers qui lui tombaient sous la main.

« Je crois être arrivé à distinguer avec assez d'exactitude les surcharges vraiment relatives au texte, de celles qui ont un caractère différent. Mais, ce travail accompli, une autre question se présentait, question plus difficile à résoudre que les précédentes.

« *L'Essai* a été retouché pendant dix années consécutives et, pendant cette période, les vues de l'auteur ont subi des modifications considérables. Un petit nombre de surcharges, manifestement reliées au texte primitif

à titre d'additions ou de corrections, portent la trace des changements survenus dans les vues de M. de Biran. Là était la difficulté. Conserver ces surcharges, en laissant à l'ouvrage la date de sa rédaction, c'était attribuer à M. de Biran, sous cette date de 1812, certaines opinions auxquelles il est notoire qu'il n'est parvenu que plusieurs années après. Il aurait donc fallu, pour éviter toute méprise, joindre des notes au texte. Ces notes, qui auraient été importantes si les corrections de l'*Essai* demeuraient les seules traces des nouvelles pensées de l'auteur, auraient perdu leur intérêt et fait double emploi par le fait que diverses productions subséquentes, et en particulier les fragments des *Nouveaux Essais d'anthropologie*, sont à cet égard la source importante à consulter. Les surcharges dont il s'agit ne sont en réalité que des notes dont les *Nouveaux Essais* offrent le développement.

« Après réflexion, il m'a semblé que le mieux était, en laissant subsister, quelle que soit leur date, les corrections relatives à la forme de l'exposition seulement, de supprimer les remaniements qui manifestent quant à l'idée qu'ils expriment des vues que M. de Biran n'avait pas en 1812. Le texte que je présente au public est donc le texte qui, pour l'étude du développement successif de la pensée de M. de Biran, répond à la date de l'*Essai*; c'est, sauf des corrections relatives au style et non à la doctrine, le texte pur de 1812. (1) »

Ainsi les scrupules qui ont déterminé l'éditeur sont nés de son intention bien arrêtée de ne publier que le texte de 1812. Mais, dans le désordre où lui est parvenu le manuscrit, parmi toutes les variantes où il a été obligé

(1) Édition Naville, t. I, p. 7, 8, 9.

de puiser pour maintenir la trame du discours, pouvait-il être certain de reconnaître les pages écrites à cette époque ? Après 1812, M. de Biran ajoute sans doute de nouveaux étages à sa construction, mais ceux qui étaient construits subsistent, il les consolide, il les assure, mais ne les modifie pas ; il a pu, en relisant dans les dernières années de sa vie son manuscrit de l'*Essai*, apporter plus de précision sur des points de sa doctrine définitivement acquis. Dans les notes détachées, que l'éditeur a volontairement écartées, nous en avons trouvé un certain nombre qui étaient certainement de 1812 et même d'une époque antérieure. L'une d'elles, notamment, sur la liberté, qui correspond à une lacune du texte imprimé et la comble dans une certaine mesure, a été écrite en 1811. Nous en avons en effet trouvé un fragment important dans le journal de cette année. Elle commence ainsi : « Rien de plus simple et de plus facile à traiter que la question de liberté, tant qu'on s'arrête au point de vue intérieur... » Il n'est pas douteux que, parmi celles qui ont été écrites postérieurement, il y en a qui manifestent des vues nouvelles, celles par exemple qui se réfèrent à l'idée de réalité absolue, mais elles sont en petit nombre. Dès lors, pour éviter tout arbitraire dans leur choix et ne rien laisser perdre de la pensée de l'auteur, nous avons pensé qu'il convenait de publier toutes celles qui sont écrites correctement et lisiblement, ou qui ne sont pas de simples redites sans intérêt. Nous laisserons au lecteur, après l'avoir averti, le soin de faire les distinctions nécessaires et, pour le guider, nous mentionnerons expressément les notes que nous ajoutons à celles déjà publiées par E. Naville.

Il importe maintenant de rechercher les circonstances dans lesquelles M. de Biran composa l'*Essai* et les raisons

pour lesquelles il ne l'a pas publié. Dans le premier chapitre de l'Introduction générale, il nous rappelle que l'*Académie de Berlin* et l'*Académie royale des sciences de Copenhague* l'avaient vivement engagé à publier le *Mémoire* auquel elles avaient accordé une récompense ou un prix. L'impression du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* avait été commencée, puis brusquement interrompue. Maine de Biran avait passé un contrat avec le libraire Henrichs, par lequel celui-ci acceptait le droit d'une première édition d'un ouvrage intitulé : *Analyse des faits du sens intime*. Or ce *Mémoire* et le *Mémoire de Berlin* ne pouvaient pas être imprimés séparément, puisqu'ils contenaient le même fonds d'idées. Biran jugea qu'il fallait les refondre dans une troisième composition, plus régulière et plus soignée. Comme le *Mémoire de Copenhague* partait des mêmes principes que les précédents, dont il était une simple application à la question nouvelle, « il devait entrer, dit M. de Biran, dans mon plan de l'y réunir pour faire des trois écrits un seul ouvrage. C'est ce travail d'ensemble que je me propose de publier sous le titre d'*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature* » (1).

Cet écrit ne porte pas de date, et comme il a été composé à une époque où Maine de Biran n'écrivait pas son journal, c'est-à-dire pendant les dernières années de son séjour à Bergerac, nous n'avons pas de documents autobiographiques qui puissent nous renseigner sur ce point. E. Naville note que le 4 septembre 1812, Ampère lui indique quelques lectures à faire « avant de mettre la dernière main à son ouvrage » qu'il précise dans une

(1) Édition Naville, t. I, p. 35.

lettre un peu postérieure, comme étant le résumé des Mémoires couronnés. Le 5 décembre de la même année, M. de Biran écrit à M. Maurice, préfet de la Dordogne, au sujet d'un livre qu'il prépare, « qu'il croit devoir encore en différer l'impression pour divers motifs qu'il lui est impossible de détailler ».

A partir de cette date, M. de Biran, qui habite Paris et exerce le mandat de membre du Corps législatif (que lui avaient confié ses compatriotes dès 1809, mais qu'il ne put remplir que dans le cours de l'année 1812, après que le gouvernement impérial eut jugé bon de nommer son successeur à la sous-préfecture de Bergerac), ne trouva plus le temps nécessaire à l'achèvement de son travail. En mai 1815, il écrit sur un agenda : « Les anciennes divisions pourront servir en partie et j'en ferai de nouvelles. » Il constate qu'il aurait pu employer plus utilement ce mois à avancer son ouvrage philosophique, le mettre en état d'être imprimé. « Mais sa santé ne lui permet pas de travail suivi pendant plus de quatre heures par jour; il ne lie pas encore ses idées d'un jour à l'autre; tout ce qu'il peut faire, ce sont des notes quelquefois étendues, de telle sorte qu'il espère que son livre se trouvera fait à la fois plus lentement, mais avec moins de travail et d'une manière plus agréable. » Le 25 novembre 1816, il pense vaguement, nous dit-il, au coin de son feu, à l'Introduction de l'ouvrage de philosophie qu'il veut faire imprimer, avant de mourir au monde. Le 24 octobre 1822, il écrit dans son *Journal* : « Je revenais avec attrait sur mes anciennes idées, je relisais mes manuscrits avec intérêt et en pensant sérieusement à en former un ouvrage que je pourrais bientôt publier. » Ernest Naville, qui cite cette note, écrit : « Les manuscrits dont il est ici question sont bien certaine-

ment ceux de l'*Essai*, car on trouve dans une marge dudit *Essai* une note datée par une exception unique, et la date est celle du 10 octobre 1822. » Il est probable en effet qu'il relut à cette époque le manuscrit de l'*Essai*, mais il a pu aussi en relire d'autres, comme le *Mémoire de l'Académie de Berlin*. En tout cas, à cette date, il a définitivement renoncé à publier l'*Essai sur les fondements de la psychologie*; l'ouvrage auquel il pense est les *Nouveaux Essais d'anthropologie*. Un an auparavant, le 6 août 1821, il pensait à publier le *Mémoire de Berlin* et le *Mémoire de Copenhague*.

M. Mayjonade a découvert dans les papiers de Grateloup le texte de trois projets de contrat entre M. de Biran et l'imprimeur-libraire Mme Lemaire, veuve Courcier, qui nous fournissent des indications précieuses sur les intentions successives de Maine de Biran au sujet de la publication de ses ouvrages.

Dans le premier, fait en double à Paris le 15 août 1811, nous lisons : « Moi, Maine de Biran, auteur de deux ouvrages, dont l'un intitulé : *Analyse des faits du sens intime* et l'autre : *Des Rapports de la physiologie avec la connaissance des facultés de l'esprit humain*, formant chacun un volume in-8°, je cède à Mme veuve Courcier, ce acceptant, le droit d'une première édition des deux dits ouvrages tirés chacun au nombre de 750 exemplaires, moyennant le prix de 868 francs pour les deux que je reconnais avoir reçus à la date de ce jour de Mme Courcier, en un mémoire d'impression qu'elle avait avancé pour moi et qu'elle m'a remis acquitté. »

Un second projet fait le 10 juillet 1821 prouve que le traité du 15 août 1811 ne fut pas exécuté et que M. de Biran remboursa à la veuve Courcier les 868 francs qu'elle avait payés pour M. de Biran.

Enfin le 6 août 1822, celui-ci proposa à son imprimeur un nouvel arrangement, dans lequel il n'est plus question de l'ouvrage sur l'*Analyse des faits du sens intime*.

« Les événements, dit M. de Biran, arrivés depuis, nous ont empêchés Mme veuve Courcier et moi, chacun de notre côté, d'effectuer l'arrangement suivant.

« J'avoue que je n'ai pas eu, pendant plusieurs années, ni le temps ni la liberté d'esprit nécessaire pour un ouvrage de cette nature.

« Mme Courcier de son côté n'en a pas paru pressée, et l'on en conçoit les motifs. »

Et, après lui avoir proposé un arrangement pour la dédommager des frais que lui avait causés le paiement du mémoire d'impression des bonnes feuilles de la *Décomposition de la pensée*, M. de Biran déclare qu'il est prêt aujourd'hui à lui livrer un manuscrit formant un volume d'environ trois cents pages d'impression qui sera intitulé : *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral*, et que ce volume sera suivi d'un autre qui contiendra un mémoire de philosophie couronné à l'*Académie de Berlin*.

Le premier volume ne peut être que le *Mémoire de Copenhague* complètement remanié, probablement tel que V. Cousin l'a publié, auquel M. de Biran avait ajouté quelques opuscules, comme son article sur Leibnitz, ses remarques sur les leçons de Laromiguière etc., probablement ceux qui ont été édités par Cousin dans le IV^e tome de son édition, qui a paru en réalité le premier en 1834. Quant au second, c'est le *Mémoire de Berlin* que M. de Biran avait de même profondément modifié, comme cela ressort de l'écrit publié par Cousin sous le titre d'*Aperception immédiate*, qui en était peut-être l'introduction.

On voit donc qu'en 1821, M. de Biran ne pense plus à la publication de l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, et qu'il n'y pensait pas encore en 1811. C'est en 1812 qu'il renonça à la publication du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* et qu'il conçut le projet d'éditer l'*Essai*; mais il n'était pas prêt à ce moment-là pour la publication et dans les années qui suivirent, en 1813, 1814, 1815, le temps de le corriger et de le compléter lui manqua. Nous avons trouvé dans une liasse de manuscrits le commencement d'un Mémoire, lu dans une Société philosophique, qui est par conséquent postérieur à 1813, dans lequel Maine de Biran nous donne une indication précieuse sur l'histoire de cet écrit : « Le *Mémoire de Berlin*, dit-il, n'a pas été publié en son temps. J'ai été conduit depuis, après de nouvelles méditations, à le transformer en un *traité ex professo de psychologie* que j'aurais terminé et livré depuis longtemps à l'impression, si je n'avais été détourné par des circonstances extraordinaires qui ont absorbé toutes mes pensées. C'est de ce volumineux ouvrage, presque complet, que je me propose d'extraire successivement des Mémoires particuliers » qui serviraient de thèmes aux exposés et aux discussions de la Société philosophique qui se réunissait régulièrement chez lui. Quelles sont ces circonstances extraordinaires qui l'ont empêché de le publier ? On se souvient que, pour expliquer l'interruption de l'impression du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, il invoque également un événement extraordinaire. Il est probable qu'il fait allusion aux changements qui se sont produits à cette époque dans sa situation sociale. Dès 1815, il pense à ajouter de nouveaux chapitres à sa conception de la pensée, telle qu'elle se présente dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*; et il conçoit

bientôt le projet de le fondre dans un ouvrage plus compréhensif : les *Nouveaux Essais d'anthropologie*. La mort ne lui laissa pas le temps de l'achever; nous n'en avons qu'une ébauche, bien incomplète. M. de Biran avait-il le pressentiment en 1821 qu'il ne pourrait jamais terminer ce traité *ex professo* de psychologie que devait être dans sa pensée l'*Essai*? C'est sans doute pour ce motif, et aussi pour dédommager son éditeur des intérêts de quinze années de la somme qu'il avait avancée pour l'impression des deux cents premières pages du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, qu'il lui proposa de publier deux Mémoires plus modestes et sur un sujet beaucoup plus limité : le *Mémoire de Copenhague* et le *Mémoire de Berlin*.

L'*Essai sur les fondements de la psychologie*, qu'Ernest Naville considère comme l'ouvrage capital de Maine de Biran, ne semble avoir eu dans l'esprit de l'auteur l'importance que lui attribue l'éditeur, que dans la période de sa vie qui va de 1812 à 1815 (1).

(1) Les manuscrits de l'*Essai sur les fondements de la psychologie* se trouvent actuellement dans la Bibliothèque de l'Institut de France; ils comprennent : 1^o le manuscrit publié par Naville (132); 2^o le manuscrit des fragments publiés dans la *Bibliothèque universelle de Genève*; 3^o des notes sur le fondement de la psychologie relatives à l'Introduction (2134); et 4^o de nombreuses feuilles (plus de 500) non utilisées par Naville dans son édition, dont plusieurs, notamment celles relatives à l'intuition et au jugement intuitif, présentent de l'intérêt (2140). É. Naville avait renvoyé à Gratloup, à la demande qui lui en avait été faite par la famille de M. de Biran, ces derniers manuscrits et d'autres relatifs à la *Décomposition de la pensée*. Mlle Savy de Biran, dans un voyage que je fis dans le Périgord en 1917, me confia le soin de les remettre à la Bibliothèque de l'Institut, où ils sont venus rejoindre les manuscrits du fonds Naville, dont ils avaient fait partie.

II

L'ESSAI ET LES MÉMOIRES ACADÉMIQUES

Le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* et le *Mémoire de Berlin* ont pour objet l'analyse des faits de conscience. Maine de Biran y découvre une forme et une matière; mais, au lieu de les considérer comme inséparables, il admet qu'elles peuvent exister isolément. La forme c'est la conscience de soi, identique au sens de l'effort. On peut avoir conscience de soi dans le silence et dans l'obscurité, en l'absence de toute sensation externe; ce qu'on saisit alors, ce n'est pas l'âme substance, mais une force *sui generis*, qui manifeste son existence dans l'action qu'elle exerce contre la pesanteur, pour maintenir la station droite. Quant à la matière, elle est constituée par les affections pures, c'est-à-dire par les sensations sans moi. Mais ces éléments de la pensée, qui peuvent exister séparément, se pénètrent plus ou moins, et aux différents degrés de tension du moi correspondent différents plans de conscience ou différents systèmes qu'il s'agit d'établir.

Ce problème fera tout l'objet de l'*Essai*, qui, selon l'expression que nous avons eu la bonne fortune de trouver dans un manuscrit inédit, est un *traité ex professo de psychologie*. Les Mémoires ne sont que les ébauches de

l'*Essai*; ils répondent à l'effort nécessaire d'analyse qui précède et prépare la synthèse; ils consistent dans la réunion des matériaux qu'il s'agira de coordonner dans un tableau complet des facultés humaines. Ils se divisent en quatre parties : 1^o la méthode; 2^o l'analyse ou la décomposition de la pensée en affectibilité et motilité; 3^o l'analyse des sens considérés sous le rapport d'origine et de dérivation des deux ordres de facultés élémentaires; et 4^o la synthèse des facultés considérées dans leur exercice général. Dans les deux *Mémoires de l'Institut de France et de l'Académie de Berlin*, la partie synthétique représente à peu près le quart de l'œuvre. Avant d'aborder la troisième section, c'est-à-dire la synthèse des facultés humaines, M. de Biran déclare dans le *Mémoire de la décomposition* : « Je devrais donc m'arrêter et terminer ici un travail qui, s'il n'est pas fini dès à présent, ne peut plus avoir de fin ni de commencement et pourtant, après avoir creusé, il serait très agréable de pouvoir s'étendre en surface, de revenir jouir de la lumière dans un monde plus connu, d'y respirer librement (*post descensum avernii revocare gradum, et superas evadere ad auras*). Sans doute, on regrette de laisser un travail souterrain sans que rien ne paraisse au dehors. Après avoir vu séparément et jusque dans les moindres détails les pièces éparses d'une machine, on aimerait à la voir, en grand, dans son jeu et dans ses produits (et, pour quitter la métaphore, après l'analyse, il est naturel de demander la synthèse qui lui sert de complément presque toujours nécessaire et de preuve sans réplique. (1) » Et, dans une note de la troisième section, il appelle « la partie qu'il ajoute comme étant en quelque sorte de surérogation (2) ».

(1) *Décomposition de la pensée*, t. IV, p. 142.

(2) *Ibid.*, p. 145.

Le *Mémoire de Berlin* marquait à ce point de vue un progrès sur la *Décomposition de la pensée*. S'il est moins riche en idées neuves, en analyses vigoureuses, en revanche il est mieux composé. L'analyse des sens, qui avait déjà fait l'objet de l'Introduction du *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, fait l'objet de la deuxième section du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* et remplit 142 pages. Maine de Biran passe en revue les fonctions de l'odorat, de l'ouïe et de la voix, de la vue, du toucher et examine les facultés et les idées élémentaires qui dérivent de chaque sens particulier. Il fait la psychologie d'un esprit qui, avec la conscience de soi, jugerait les choses uniquement par l'odorat, la vue ou le toucher. Cette méthode lui fournit des développements originaux, des idées extrêmement suggestives, mais il faut avouer qu'elle manque d'élégance, car il est amené, à propos de chaque sens, à parler des mêmes opérations : imagination mémoire, etc., identiques dans leur fond sous des termes ou des aspects variables. Ce défaut a déjà disparu dans le *Mémoire de Berlin*. Le chapitre III, qui correspond à la section deuxième du *Mémoire sur la décomposition*, étudie les différentes manières dont se compose le sens de l'effort avec les sensations passives, telles que la sensation d'odeur, puis les intuitions ou sensations visuelles, et enfin le toucher et l'exercice actif de l'ouïe et de la voix. Il résume en trente pages les longues analyses du *Mémoire* précédent. Dans les deux *Mémoires*, le tableau des facultés intellectuelles tient peu de place. M. de Biran distingue trois grands systèmes intellectuels qu'il nomme, dans le *Mémoire de Berlin* : système aperceptif, système intuitif, système sensible ; et dans chaque système il se borne à étudier la faculté dominante, dans le premier la mémoire intellectuelle et le raisonnement, dans le deuxième

l'imagination créatrice, dans le troisième le sentiment.

Le *Mémoire de Copenhague* s'inspire des analyses précédentes sur la méthode de la psychologie et la dualité primitive et fondamentale de la pensée et il applique ce résultat à la question posée sur les rapports de la psychologie et des sciences naturelles, c'est-à-dire du moral et du physique.

L'*Essai* est, comme nous l'avons vu, une refonte des trois Mémoires précédents. Maine de Biran le concevait comme un traité complet de psychologie, divisé en trois parties : la méthode, les principes, et la classification des faits psychologiques et des facultés auxquelles ils se rapportent. La dernière partie a fait l'objet de nombreuses lettres échangées avec Ampère. Mais, tandis qu'Ampère se plaçait à un point de vue statique et logique, M. de Biran recherchait avant tout l'ordre de dérivation des facultés, l'ordre, non de ressemblance, mais de génération. Cette synthèse remplit tout le second volume de Naville, c'est-à-dire 400 pages environ ; c'est la partie la plus nouvelle et la plus importante de l'ouvrage, car, dans la partie proprement analytique, il ne fait que reprendre avec plus de concision, de netteté et de vigueur, les idées précédemment développées. Cette partie de son œuvre était une pièce capitale du monument qu'il comptait élever à la psychologie. Nous savons qu'à la fin de sa vie, il comptait ajouter un étage à sa construction. Mais la distinction d'une vie animale et d'une vie humaine est déjà définitive, de même que dans la vie humaine la distinction d'une vie sensitive, perceptive et réflexive. Entre la vie réflexive et la vie de l'esprit, il y a place pour le système de la croyance auquel M. de Biran ne s'était pas encore élevé en 1812. Le moment n'est pas venu où il dira : « L'homme est plus grand par ce

qu'il croit que par ce qu'il sait. » Mais, comme il le dit dans son journal, « les anciennes divisions pourront servir en partie et j'en ferai de nouvelles ».

Les considérations qui précèdent permettent de comprendre la continuité et l'unité de la philosophie biranienne, l'évolution et le progrès de sa pensée dans l'explication de la nature humaine. Toute sa vie, M. de Biran a creusé le même problème : Que suis-je ? Il nous dit que, dès sa jeunesse, il s'étonnait de se sentir exister ; c'est ce sentiment qu'il a voulu résoudre en idées claires. Mais c'est dans la période qu'il a passée à Grateloup et à Bergerac, c'est-à-dire de 1798 à 1812, qu'il a fait, nouveau Christophe Colomb, ses principales découvertes. Son entrée dans la vie politique, son séjour à Paris furent probablement un malheur pour la philosophie française, car il cessa de méditer d'une façon suivie. Certes, il n'abandonna pas la philosophie, elle reste son occupation préférée, mais intermittente ; tout ce qu'il peut faire, c'est de lire, prendre des notes sur ses lectures, causer avec les amis, soit dans la conversation, soit dans les discussions de la Société philosophique, des problèmes qui n'ont jamais cessé de l'intéresser. C'étaient quelques heures de calme, de lucidité intellectuelle, sauvées de la tourmente de la vie politique et mondaine, où il usait ses forces bien plus qu'il n'en usait. Il s'en rendait compte, il en souffrait, mais fut toujours incapable de réagir contre les diversions et les distractions de toutes sortes, si funestes à son génie. Cette expérience douloureuse de la vie ne fut pourtant pas complètement perdue pour sa philosophie ; elle devait fournir une matière nouvelle à ses méditations pendant les courts instants où elles s'exerçaient ; de là sa philosophie religieuse qu'il n'a pu qu'ébaucher.

III

L'INTRODUCTION DE L'ESSAI

Il commence par résumer le but qu'il se propose : « Comme l'ouvrage que j'entreprends se fonde tout entier sur les termes du programme de l'Académie de Berlin, je m'attacherai d'abord, dit-il, à en préciser le véritable sens et à indiquer le but et les moyens des recherches proposées. Peut-être cette discussion servira-t-elle à établir d'avance les vrais fondements de la psychologie, à montrer en quoi diffèrent les principaux systèmes métaphysiques connus, à trouver un moyen propice pour les concilier, enfin, à établir l'utilité pratique d'une science aujourd'hui trop décriée ».

La question mise au concours par l'Académie de Berlin était contenue dans le programme suivant : « L'Académie de Berlin a remarqué que, dans la recherche de l'origine et de la réalité des connaissances humaines, on négligeait les faits primitifs du sens intime, sur lesquels repose la science des principes, et qui peuvent seuls servir de base au travail de la raison; ou que du moins on ne les avait pas observés, distingués, approfondis avec soin, et qu'autant on se montrait difficile pour les objets de l'expérience, autant on était facile à admettre la certitude de certaines formes de nos connaissances.

En conséquence, l'Académie a cru que plus de précision dans l'examen et l'énoncé des faits primitifs contribuerait aux progrès de la science : la classe de la philosophie spéculative propose donc à la discussion de l'Europe savante les questions suivantes :

« Y a-t-il des aperceptions internes immédiates ? »

« En quoi l'aperception interne diffère-t-elle de l'intuition ? »

« Quelle différence y a-t-il entre l'intuition, la sensation et le sentiment ? »

« Quels sont les rapports de ces actes ou états de l'âme avec les notions et les idées ? »

Le simple énoncé de cette question, dit M. de Biran, lui rappela celle de l'*Institut* sur la *décomposition de la pensée*, à tel point qu'il crut reconnaître le même problème sous des expressions différentes. Il se sentait directement préparé par ses travaux antérieurs à y répondre. Ce fut pour lui l'occasion d'étudier les écrits de ses nouveaux juges et dès cette époque il lut les Mémoires récents de l'Académie de Berlin, avec le même intérêt et les mêmes sympathies intellectuelles pour leurs auteurs qu'il avait éprouvées quelques années auparavant en lisant les *Mémoires de l'Académie des Sciences morales*, où avaient paru les premiers travaux de Cabanis et de Tracy. La bibliothèque de Grateloup conserve le recueil de ces Mémoires ; c'est là qu'il apprit à connaître Ancillon père et fils, Mérian, Engel, Béguelin.

Bornons-nous à indiquer les précisions nouvelles que Biran apporte dans son Introduction aux idées exposées dans le *Mémoire sur la décomposition*, et tout d'abord à l'idée de fait. Il n'y a pas de fait en soi, mais seulement l'idée d'un fait. Il n'y a de fait que pour un être doué de connaissance ; et il n'y a de connaissance que pour un

être conscient de soi, puisque les principes de la connaissance sont naturellement fondées sur l'idée que le moi a de lui-même. Tout fait est donc relatif à un fait primitif qui est l'existence du moi. Or le moi ne peut être ni sensation ni substance; car sensation et substance ne peuvent exister qu'à titre d'objet relatif à un sujet. Le moi est forcément le fait primitif que supposent tous les autres; c'est un rapport vivant entre une force agissante et une résistance; c'est donc un fait de sens intime. Pour Biran comme pour Descartes, le *je pense donc je suis* est le principe de toute connaissance, mais le *je pense* s'identifie au *je veux*, c'est-à-dire *je meus*; le fait primitif, c'est l'effort volontaire, c'est-à-dire la force actualisée dans le rapport à son terme d'application, à savoir notre corps.

Ce point de vue apparaît à Biran comme le seul qui permette de concilier les différents systèmes de philosophie sur la génération des idées. « Il est vrai qu'il n'y a rien dans l'esprit qui ne vienne des sens. Si on admet, en dehors du sens interne qui fournit la matière de nos connaissances, le sens intime qui leur donne leur forme, la cause et la substance sont irréductibles à la sensation passive, mais ne sont pas des réalités absolues, des objets intelligibles; ce sont de simples déterminations du moi. Le moi se connaît lui-même, dans l'exercice de son activité, comme cause et comme substance. Il abstrait ses idées par la réflexion et les fixe par le moyen du mot. Elles sont bien différentes des idées abstraites générales : ce sont des abstractions actives; c'est le moi qui abstrait lui-même les caractères constitutifs de son activité et qui les transporte ensuite aux autres êtres. Ces idées ne sont donc pas, comme le pensaient les rationalistes, le contenu inné de la pensée, mais son élément

formel inséparable de son exercice. Cette théorie a l'avantage de mettre un terme aux disputes des philosophes empiristes et innéistes, en combinant d'une manière originale ce qu'il y a de vrai dans leurs points de vue. »

La psychologie, science des principes, sera par cela même la science des facultés humaines, car la cause, la substance, ne sont que le moi qui s'aperçoit dans son action comme tel : ces idées ne sont universelles et nécessaires que parce qu'elles sont inséparables de l'action même du sujet pensant, qui ne peut pas ne pas les appliquer à ce qu'il pense tant qu'il reste lui-même. Les facultés actives, entendement et volonté, ne sont que le moi lui-même en tant qu'il s'applique à la connaissance et à l'action. Science et morale ne sont que l'activité du moi en exercice.

La psychologie est donc pour M. de Biran une science qu'on pourrait nommer positive, en admettant toutefois, contrairement aux vues de A. Comte, un positivisme des faits de conscience, comme des faits externes. C'est un positivisme en ce sens qu'il part des faits et s'y réfère sans cesse. C'est même le seul positivisme conséquent, puisque le fait primitif, celui que présupposent tous les autres, est le fait psychologique, le fait de conscience. Rien n'existe que pour un être qui existe pour lui-même et qui est par conséquent antérieur à tout le reste, *natura*, sinon *tempore*.

Mais si la psychologie est une science de faits, s'ensuit-il qu'elle emploie la méthode des sciences expérimentales, telle que Bacon l'a décrite et formulée. Biran avait clairement répondu à cette question dans l'introduction au *Mémoire de la décomposition*. Les procédés de l'esprit dans les sciences de fait se ramènent à quatre : 1^o obser-

ver les faits; 2^o les classer; 3^o en poser les lois; 4^o en chercher les causes. La classification des faits et la détermination de leurs lois supposent en premier lieu la constatation exacte des faits, et cette constatation ne peut être l'effet que d'une observation et d'une expérience active, qui saisit les véritables éléments du fait primitif; or l'élément primitif du fait de conscience, c'est la causalité. Le fait primitif, ce n'est pas la sensation, c'est la sensation attribuée au moi, c'est *je sens*; mais il n'y a qu'une cause vivante, agissante, libre qui puisse dire *moi*. La psychologie ne sera positive que si elle substitue à la sensation, qui est une abstraction dans le genre de celles que A. Comte reprochait aux métaphysiciens d'admettre, un fait réel qui est le sentiment de la causalité personnelle. Et Maine de Biran, pour mieux faire entendre sa pensée, reprend le rapprochement qu'il avait déjà fait entre sa méthode et celle de Lavoisier. Lavoisier, par une vue de génie, a discerné le véritable principe générateur des acides, qu'il a isolé des bases, avec lesquelles il se combine en des proportions diverses; de même le psychologue doit découvrir le premier élément, le principe générateur de la pensée, et M. de Biran s'est efforcé de montrer dans son analyse si féconde des différents sens, par une sorte d'expérience idéale, comment l'activité du moi, en se combinant avec des sensations plus ou moins résistantes à son effort de pénétration, engendre toutes les opérations humaines.

Est-ce que, pour vouloir pénétrer dans l'intimité même de la pensée, le philosophe ne se condamne pas à faire une œuvre toute personnelle, qui ne recueillera jamais tous les suffrages?; et au lieu de clore le débat entre philosophes et savants, fait-on autre chose que le

transporter sur un autre terrain ? Quel sera le critérium de la vérité en psychologie ?

La vérité psychologique n'est pas extérieure à l'esprit, ce n'est pas une réalité absolue résidant dans un monde intelligible, auquel serait appropriée une faculté mystérieuse. Maine de Biran n'admet pas, à cette époque, une intuition de l'absolu. La vérité et l'être sont inséparables ; mais l'être, c'est l'acte par lequel l'esprit s'affirme en pleine conscience de soi. Il n'y a pas de critérium de la vérité extérieur à la vérité ; il n'y a pas de vérité en dehors de l'aperception que nous en avons, et enfin, il n'y a d'aperception immédiate que des actes dans lesquels l'esprit se réalise. Pour connaître la vérité, il faut donc la créer en soi-même, c'est-à-dire au fond se créer soi-même. La vérité psychologique, ce n'est rien d'autre que l'ordre dans lequel s'engendrent nos facultés ou se développe leur germe générateur, c'est-à-dire l'acte par lequel le moi se pose. Ce n'est pas une déduction logique, comme la déduction syllogistique ; ce n'est pas non plus un processus dialectique qui procède par thèse, antithèse et synthèse, mais la série des actes par lesquels le moi se constitue lui-même, en constituant la connaissance et l'action. Il faut être psychologue pour connaître la vérité psychologique ; les seuls jugements vrais et équitables sont ceux des pairs ; seuls ils peuvent vérifier sur eux-mêmes l'idée que leur proposent ceux qui ont le génie de l'abstraction réflexive. « Le vrai philosophe, disait Ancillon, qui par un acte de sa liberté s'engage dans les galeries souterraines de l'âme, se replie sur lui-même, s'attache plus au mouvement de la pensée qu'au mouvement de la vie... » « Ce n'est point à l'imagination, ajoute M. de Biran, que s'adressent ces signes qu'il emploie pour exprimer ses idées, mais au sens intime,

ou à la réflexion concentrée, qui peut seule les entendre, leur faire écho, les rappeler et les réfléchir fidèlement vers la même source d'où ils sont émanés. »

On peut dès lors juger la vérité des théories psychologiques par leur rapport aux méthodes d'éducation. Les idées de Rousseau et de Pestalozzi sont conformes à la vraie nature de nos facultés. Il faut toujours subordonner l'exercice des sens à l'activité de l'esprit, l'imagination au jugement, les habitudes mécaniques à la réflexion. D'autre part la moralité n'est pas autre chose que le bon usage de la pensée. Dans la science de l'homme intérieur, pratique et théorie ne font qu'un. Le connais-toi toi-même de Socrate est tout à la fois le principe de la psychologie et de la morale; entendement et volonté ne font qu'un, c'est l'activité de l'esprit en exercice. En cultivant ses facultés actives, on développera par cela même le germe de la moralité.

IV

ANALYSE DU FAIT PRIMITIF

L'Introduction générale de l'*Essai sur le fondement de la psychologie* est le pendant de la première partie du *Mémoire sur la décomposition* et du *Mémoire de Berlin*; les deux sections qui suivent correspondent à la seconde partie des deux Mémoires sur les facultés élémentaires de la pensée.

Il s'agit de répondre à la question du programme de Berlin : Quels sont les faits primitifs ? Est-ce que la dualité du sujet et de l'objet, dans laquelle se résout actuellement à l'analyse le fait de conscience, est vraiment primitive ? Avant de répondre lui-même à cette question, M. de Biran passe en revue les divers systèmes de philosophie, qu'il classe en systèmes a prioristes (Descartes, Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling) et systèmes empiristes (Bacon, Locke, Condillac). Il reprend les idées émises dans le *Mémoire sur la décomposition* et n'y ajoute rien d'essentiel. Le fait primitif n'est pas l'âme-substance de Descartes, ce n'est pas les possibilités abstraites de Leibnitz, ce n'est pas non plus la dualité kantienne de la forme et de la matière de la connaissance, ce n'est pas la pensée absolue de Fichte et de Schelling. Ce qui est donné primitivement à la conscience, c'est le moi insé-

parable de l'effort volontaire, c'est un fait, le fait que supposent tous les autres et qui, dans l'ordre de la connaissance, n'en présuppose aucun. La philosophie de l'expérience, de son côté, fait de vains efforts pour dériver toutes nos facultés ou toutes nos idées de l'objet, non du sujet. Le système le plus conséquent est celui de Condillac, tel qu'il est exposé dans le *Traité des sensations* : c'est le système de la sensation transformée. On peut sans doute concevoir les opérations intellectuelles, attention, mémoire, comparaison, etc., de telle façon qu'elles apparaissent comme entièrement dérivées de la sensation, mais c'est le fait d'une psychologie conventionnelle qui n'a aucun souci de la réalité. Ce caractère de la philosophie de Condillac se manifeste dès son principe ; car la sensation d'où il part est une pure abstraction. Ce qui existe, ce sont des sensations diverses, sensations de l'odorat, de la vue, du toucher, dont les propriétés sont différentes. La sensation d'odeur est affective, la vue est intuitive, les sensations du toucher actif enveloppent l'aperception immédiate d'une force et d'une résistance. Condillac a fait l'ontologie de la sensation, non l'analyse. En somme, que l'on parte, comme les philosophes allemands, de l'intuition intellectuelle de l'absolu ou, comme Condillac, de la sensation, le résultat est le même. On va du possible ou du conventionnel au réel ; on se livre à une construction hypothétique, sans fondement dans la réalité. Ces philosophes, heureusement, n'ont pas toujours été fidèles à la logique de leur système ; on trouve chez tous, notamment chez Leibnitz et Locke, des vérités d'expérience qui eussent fait éclater les cadres du système où elles sont enfermées si elles avaient développé leurs conséquences ou étaient remontées à leur véritable principe. Il faut aller des faits aux

idées, et en psychologie, il faut partir du fait primitif et, pour le découvrir, tenter un vigoureux effort d'analyse, analogue à celui que fit Lavoisier en chimie; et comme l'objet à connaître s'identifie ici avec le sujet, il s'agit pour le sujet de s'abstraire lui-même de ses sensations et de ses images, dans lesquelles, s'il n'y prenait garde, il finirait par s'absorber, par suite de la prédominance du corps sur l'esprit.

Cette section ne fait que reproduire, comme on le voit, des idées indiquées dans un chapitre de l'Introduction et dans le premier appendice.

La section deuxième se divise en deux parties; dans la première, M. de Biran traite de l'effort considéré comme le fait primitif du sens interne (chap. I et II); dans la seconde, il recherche l'origine de la connaissance que nous avons de notre propre corps (chap. III) et des idées originaires de substance, de force, ou de cause, d'unité, d'identité, etc. (chap. IV).

Sur le sens de l'effort, identique au sens intime ou à la conscience, il n'ajoute rien aux analyses contenues dans les lettres à de Tracy et dans les mémoires précédents. Nous ne le remarquons pas, dit-il, parce que rien ne nous est plus familier, puisqu'il se confond avec le sentiment que nous avons de notre personnalité. C'est le sens de notre activité et de notre liberté. Quand nous contractons volontairement nos muscles, la sensation de contraction musculaire, dès qu'elle se produit, nous apparaît comme l'effet de notre action. Nous ne sentons pas, comme le croyait Ampère : 1^o notre action cérébrale; 2^o la contraction musculaire; 3^o un rapport de succession entre deux faits séparés; la contraction musculaire, lorsqu'elle est produite par la volonté, nous apparaît instantanément et immédiatement comme l'effet de

notre action; la cause et l'effet sont distincts sans être séparés. Il est sans doute difficile d'expliquer comment la volonté peut s'exercer, avant la connaissance de son pouvoir, alors que la connaissance de son pouvoir semble en supposer l'exercice. On sait comment M. de Biran est sorti de ce cercle: en distinguant du mouvement instinctif, qui est inconscient, le mouvement spontané. L'enfant crie d'abord et s'agite parce qu'il souffre. Puis, « hors de l'empire exclusif des affections, des besoins ou appétits de l'instinct, l'enfant crie ou s'agite en vertu des déterminations ou des habitudes contractées par le centre moteur et par les organes de la locomotion ou de la voix. Ces mouvements alors spontanés sont de véritables sensations. Bientôt, ils seront aperçus, voulus et transformés par l'enfant lui-même en signes volontaires, dont il se servira pour appeler à son secours ». La force *sui generis* qui est le moi s'insère dans l'organisation lorsque les conditions physiologiques de son exercice se trouvent réalisées.

Lorsque l'enfant a pris conscience de son existence personnelle, il apprend à connaître l'existence de son corps. L'idée de notre corps se réduit d'abord à l'idée de la continuité de résistance qu'il oppose à notre effort. Cette étendue intérieure du corps est, comme le moi qui s'en distingue, l'objet d'une aperception immédiate. M. de Biran, contrairement à Descartes, ne doute pas plus de l'existence de son corps que de celle du moi, vu que le moi n'existe pour lui-même que dans le sentiment d'une action inséparable de sa résistance. La continuité de résistance qui s'oppose à son action va devenir le lien de toutes les impressions internes, qui ne sont perçues ou distinguées qu'à la condition de se localiser dans les parties de notre corps qui résistent à son effort; pour cela,

il a fallu que ces parties soient d'abord distinguées les unes des autres, c'est-à-dire mises les unes hors des autres, ce qui n'est possible que parce que le moi s'est mis hors de chacune d'elles.

Cette partie de l'*Essai* fixe sur un point important de sa doctrine des idées exprimées maintes fois dans ses écrits antérieurs et sur lesquelles il n'a jamais varié. Il n'en est pas de même dans les chapitres suivants. Il n'a pas répondu avec la même précision à la question que posait l'Académie de Berlin. Elle avait remarqué qu'*autant on se montrait difficile pour les objets de l'expérience, autant on était facile à admettre la certitude de certaines formes de nos connaissances*. Maine de Biran a bien indiqué que les notions premières avaient leur origine dans le fait primitif, mais il ne les a pas complètement dénombrées. On est surpris que, chaque fois qu'il les énumère, il n'en fasse jamais l'énumération complète et se contente d'écrire « *etc.* », comme si elles ne formaient pas un tout, n'étaient pas solidaires les unes des autres et coordonnées entre elles.

C'est que les idées premières de M. de Biran sont très différentes des catégories de Kant. Pour Kant, ces idées sont déduites de la possibilité de l'expérience; ce sont les diverses fonctions par lesquelles l'esprit unifie la diversité de ses représentations. Pour M. de Biran, ce sont les formes pures du moi considéré en lui-même, en dehors de la matière même de la connaissance à laquelle elles s'ajoutent. On ne peut donc que les constater par la réflexion, sans les comprendre, c'est-à-dire sans voir en elles des principes d'organisation de la matière de la pensée. La partie du manuscrit qui correspond à ce chapitre est extrêmement imparfaite; on peut même se demander si le paragraphe sur les idées de liberté et de

nécessité en fait partie; il n'est pas annoncé par ce qui précède. Et pourquoi ne parle-t-il pas de l'idée de temps ? Il parle, en passant, de l'idée d'espace, mais n'en fait pas l'objet d'un paragraphe spécial; il omet l'idée de fin; et cela paraît tout d'abord étrange de la part d'un philosophe qui fait de l'activité l'essence du moi. Est-ce que l'idée de fin n'est pas inséparable de l'idée d'action ? Il aurait dû, au moins, expliquer et justifier son silence, comme Spinoza, par exemple. Cela tient, croyons-nous, à sa conception de la causalité. Si le principe de causalité ne se réduit pas pour lui au principe d'identité, s'il en diffère par nature, il ne se confond pas non plus avec le principe de succession constante et inconditionnelle. La cause ne se saisit pas avant, mais dans l'effet. Vouloir, c'est faire. L'idée de fin, comme l'idée d'antécédent et de conséquent, sont peut-être pour lui des formes de la représentation, non de la pensée, qui en est aussi distincte que l'espace musculaire est distinct de l'espace visuel.

Une autre lacune de l'*Essai*, mais qu'il comblera dans ses écrits postérieurs, est relative au problème de la valeur des idées premières.

Il explique bien en quoi elles se distinguent des idées générales et en quel sens elles sont universelles. Du moment qu'elles sont inséparables de la pensée, la pensée ne peut pas s'exercer sans les transporter à son objet. Elle ne sont pas abstraites de nos sensations et de nos images et leur extension n'est pas relative au nombre des objets considérés. Mais si elles sont par leur nature même universelles, qu'est-ce qui en prouve la valeur, c'est-à-dire la nécessité ? Maine de Biran s'apercevra bientôt de la difficulté, et pour la résoudre il fera appel à une autre notion, la notion de l'absolu. Au delà

de la cause relative à l'effet, il admettra la cause absolue : au fond du moi il découvrira l'âme, et de l'âme, il remontera jusqu'à Dieu. Grâce à la distinction de la croyance et de la connaissance, cette vue nouvelle pourra s'accorder avec l'analyse du fait primitif. Mais il faut reconnaître qu'il s'aventure en pleine métaphysique. C'est un risque inévitable, en philosophie, dès qu'on se pose le problème de la valeur de la connaissance.

Ce n'est pas le point de vue de l'*Essai*, qui reste circonscrit au domaine de la conscience.

Les deux idées fondamentales que M. de Biran y découvre sont celles de force et de substance. L'idée de force est prise tout entière dans la conscience du sujet qui fait effort. L'idée de substance peut également dériver de l'idée du moi, ou de celle de résistance, ou du mode total de l'effort qui reste identique dans ses deux termes ; dans le premier cas, la substance est active, dans le second elle est passive ; mais dans les deux, elle peut être conçue en dehors de ses attributions et de ses modifications passagères. La force se manifeste comme cause efficiente ou productive dans le sentiment d'effort.

Hume en a méconnu la vraie nature quand il l'a réduite à l'idée d'antécédent invariable et l'a fondée sur l'habitude. Tous les arguments qu'il invoque contre la thèse qui place l'origine de cette idée dans le sentiment de l'effort, portent à faux. Peu importe qu'on ne puisse pas prévoir l'effet dans la cause et qu'on ignore comment il se produit. Il ne s'agit pas de prévoir, ni de comprendre, mais de bien sentir et d'apercevoir ce qui existe ; or, quoi qu'en dise Hume, nous sentons bien réellement ce pouvoir. On ne discute pas un fait, on le constate. L'effet de l'habitude est précisément opposé au sentiment de la

causalité, puisqu'elle tend à détruire le sentiment de l'effort. La vie humaine, c'est l'effort, non l'abandon, le laisser-aller, le jeu facile des tendances innées ou acquises.

Engel, dans son Mémoire lu à l'Académie de Berlin, est tombé dans un excès opposé. Pour lui, le sentiment de l'effort, d'où nous abstrayons l'idée de force ou de cause active, se manifeste dans l'énergie déployée pour vaincre une résistance étrangère, par exemple pour rompre un bâton. Ce n'est pas ainsi que l'entend M. de Biran. La résistance à vaincre peut être faible, comme, par exemple, la résistance de nos cordes vocales à l'émission d'un son; pour que le redoublement, la réflexion nécessaire à la conscience se produise, il suffit que notre activité se heurte à la moindre résistance, par exemple, à la résistance de notre corps. Un obstacle invincible qui paralyserait l'action et anéantirait notre pouvoir d'agir, arrêterait par cela même la pensée. Entre la résistance absolue des choses et le moi, il faut qu'il y ait l'intermédiaire de la résistance relative de notre corps. Cette résistance relative ne peut pas plus se représenter aux sens externes que le moi; cela n'est pas une raison suffisante pour la nier.

En même temps que le moi est cause, il est un, et identique à lui-même. Dans le moi seul est l'unité première de la substance, de la cause, de la force ou de l'existence enfin. La pluralité des objets de la nature extérieure et des parties de notre corps s'oppose à cette unité. C'est parce qu'il est un que le moi peut agir par succession et qu'il est forcé, pour connaître un objet composé, de le parcourir.

Le type primordial de toute identité comme de toute unité se trouve bien dans le moi, mais se réfère égale-

ment, comme l'idée de substance, au second terme de l'effort et au rapport de ces deux termes.

Enfin, la sensation musculaire peut être à la fois active et passive, selon qu'elle est déterminée par le vouloir ou par une cause étrangère. Dans le premier cas, le mouvement est libre; dans le second, il est déterminé. La liberté, pour Biran, n'est pas un problème, c'est un fait; la liberté est identique à l'existence du moi. Le JE ne peut pas être déterminé puisqu'il est primitif. La nécessité ne s'entend que par la liberté; c'est une privation de liberté; c'est une idée négative; cela se conçoit si l'on admet avec M. de Biran que l'entendement se réduit dans son fond à la volonté. La nécessité ne peut exister que pour un être qui ne s'y réduit pas, car s'il s'y réduisait il n'aurait pas conscience de lui-même, et serait donc comme s'il n'était pas. On retrouve cet argument chez Renouvier, qui l'a emprunté à Lequier, non à M. de Biran; mais, chez ce dernier, c'est un argument purement psychologique. Vouloir, ce n'est pas désirer, ni même préférer. Le désir fait de nous un être dépendant; il suscite la prière ou la menace, il engendre les croyances superstitieuses en des forces ou favorables ou malveillantes qu'il s'agit d'apaiser et de se concilier ou d'intimider. Entre le désir et sa satisfaction, il s'écoule un intervalle de temps où se succède toute la gamme des émotions. La préférence résulte de l'accord de nos représentations avec nos sentiments; elle est donc déterminée. La volonté est immédiate, instantanée, intemporelle; c'est un pouvoir d'agir, peut-être impénétrable, incompréhensible dans son mode d'action, mais sûr.

« Si on considère la liberté par rapport aux sens extérieurs qui peuvent borner les effets de nos actes, ou rendre impossible le contraire de ce que nous voulons, je trouve

que nous ne pouvons nous assurer dans aucun cas que nous sommes libres et que ce sentiment par lequel nous distinguons si clairement en nous-mêmes ce qui est volontaire ou libre, de ce qui est contraint ou nécessité, ne paraît plus se fonder sur rien. Le seul moyen de terminer des discussions oiseuses et qui vont toujours en s'embrouillant davantage, c'est de ne pas sortir des limites du sens intime et de considérer la liberté comme un de ses faits primitifs ».

V

CLASSIFICATION DES FAITS PSYCHOLOGIQUES

Les systèmes affectif, sensitif, perceptif, réflexif

Après avoir dégagé, par l'analyse de la pensée, les deux éléments essentiels du fait de conscience, à savoir sa forme ou l'idée du moi et sa matière qu'il nomme affection, M. de Biran entreprend d'en faire la synthèse, c'est-à-dire d'en étudier les divers modes de combinaison, aux divers étages de la vie pensante. Il ne distingue, à ce moment de sa vie, que deux formes de pensée : la pensée commune à l'homme et à l'animal, qu'il nomme affective, et la pensée proprement humaine, qu'il divise en plusieurs systèmes correspondant aux divers degrés de tension de la volonté. Cette conception de la pensée n'est pas sans analogie avec la conception stoïcienne, qui compare les différents degrés de la connaissance à une main ouverte, à demi fermée, fermée complètement et fortement pressée par l'autre main. Cette classification des faits psychologiques est ébauchée dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* et le *Mémoire de Berlin*. Nous voyons par la correspondance d'Ampère et de M. de Biran qu'elle fut un des principaux objets de

leurs préoccupations communes de 1807 à 1812. Ampère proposa successivement plusieurs tableaux à M. de Biran. Quoiqu'il soit difficile d'assigner exactement ce qui revient à chacun d'eux dans cette étroite collaboration, il semble bien que M. de Biran n'ait fait que développer les germes contenus dans le *Mémoire sur la décomposition*, qui était bien son œuvre personnelle. La pensée de M. de Biran obéit à une évolution intérieure qui exclut, du moins dans ses grandes lignes, la prédominance d'une influence extérieure. Cette classification biranienne des facultés humaines a un caractère de spiritualisme très marqué. Elle suit le progrès intérieur de la pensée depuis l'instinct jusqu'à la réflexion ; elle correspond à différents degrés superposés de perfection, mais reste strictement enfermée dans la sphère de la vie humaine ; si elle laisse concevoir en dessous la vie animale, elle ne donne aucun motif d'admettre au-dessus la vie divine. C'est à partir de 1814 qu'apparaît dans la philosophie de M. de Biran l'idée de la vie de l'esprit. A cette division de la pensée en profondeur s'en rattache une autre en surface. La pensée à tous ses degrés d'existence se manifeste par trois ordres de faits : sensibilité, intelligence, activité, qui correspondent aux sens affectifs, représentatifs et actifs.

Le premier système de facultés est le *système affectif*, qu'il appelle dans *l'Essai d'anthropologie* système de la vie animale ; il comprend les affections, les intuitions, les tendances sans conscience, c'est-à-dire non attribuées ou opposées au moi.

Dans les systèmes de la vie consciente, il distingue : 1^o le *système sensitif*, où le moi s'unit aux impressions de la vie animale mais n'y participe que comme spectateur ou témoin ; 2^o le *système perceptif*, où il réagit d'une façon

expresse contre les excitations internes et externes et réussit dans une certaine mesure à les dominer ; mais où son action reste subordonnée à l'impression des objets étrangers ; enfin 3^o le *système réflexif*, où il se trouve naturellement et indivisiblement uni à une troisième espèce de modes éminemment actifs qui ne peuvent ni commencer ni persister sans un acte exprès de la volonté motrice.

I. *Système affectif*. — Dans ce système, la pensée est tout entière subordonnée à la vie organique qui est orientée vers la conservation de l'individu et de l'espèce. Il est constitué par des affections générales qui se fondent dans le sentiment de la vie et résultent du jeu de nos organes. Elles ont une grande influence sur le caractère, c'est d'elles que dérive la joie de vivre ou la mélancolie ; c'est l'empire du destin.

En dehors de ces affections générales, il existe des affections propres à chaque sens : tact passif, odorat, goût, vue et ouïe. Mais, en dehors de leurs éléments affectifs, les sens ont aussi des éléments représentatifs. Dans les odeurs et les saveurs, il y a une partie non affective qui servira de fondement à leur réminiscence. La partie non affective des sensations visuelles se nomme intuition, qui a pour forme naturelle l'espace à deux dimensions. On ne peut pas encore dire que cet espace est extérieur, puisqu'il n'y a pas de moi ; mais les sensations visuelles se projettent naturellement en avant, et s'opposent par ce caractère aux affections. M. de Biran ne paraît pas encore avoir rangé parmi les intuitions les impressions tactiles ; mais il ne tardera pas à voir qu'elles ont la même forme que les impressions visuelles.

Affections et intuitions laissent des traces. Ces traces ne constituent pas des souvenirs, puisqu'il n'y a pas de

moi, mais pour n'être pas reconnues comme passées, elles n'existent et n'agissent pas moins, et déterminent en nous certains attrait ou répugnances, des sympathies et des antipathies qui entraînent des mouvements.

Affections, intuitions, images, tendances, telles sont les principales manifestations de la pensée dans ce système qui correspond exactement au système passif d'Ampère. Elle vit enfermée dans un cercle dont elle ne cherche pas, chez l'animal, à sortir; c'est la vie humaine, telle qu'elle se manifeste dans le rêve, le somnambulisme naturel ou provoqué.

II. *Système sensitif*. — Dès que le moi existe, ces phénomènes de la vie inconsciente se transforment. Les impressions affectives prennent un caractère de relation, en s'unissant par simple coïncidence avec lui. Dans le cas où ces affections sont générales, le moi sympathise avec elles et tend à s'y absorber. Lorsqu'elles sont particulières, elles tendent à se localiser dans les organes où le moi saisit leur cause. Quant aux intuitions, au lieu de sympathiser avec elles, le moi s'en distingue, elles se projettent sur l'organe visuel ou au-devant de lui. Tandis que le moi est un et simple, elles sont composées, et à son identité s'opposent leurs variations. En même temps que le moi a conscience de son unité, il se saisit comme identique dans la durée. L'idée de temps est inséparable de l'acte par lequel le moi persiste identique à lui-même à travers le changement de ses modes, et c'est à ce sentiment de durée uniforme que se réfère toute idée de temps, comme les nombres se réfèrent à l'unité fondamentale. La réminiscence modale s'applique aux sensations qui se reproduisent dans la partie du corps, où elles ont été localisées; ce que le moi reconnaît en elles,

c'est le siège organique auquel il les attribue, car ce siège se manifeste à la conscience par sa résistance à notre effort. Enfin la réminiscence objective nous fait reconnaître la ressemblance d'une intuition actuelle avec une image qui est la trace d'une intuition antérieure. Elle est au moi présent ce que son image est au moi passé. Le souvenir se distingue donc radicalement de l'image. Il n'y a de souvenir que du moi, les souvenirs se localisent dans la durée qui est elle-même inséparable de l'acte par lequel le moi se saisit comme identique à travers ses manifestations successives. L'image se projette dans l'espace comme l'intuition dont elle est la trace. Tandis que les images se coordonnent dans un même tableau et tendent à se reproduire, en vertu de l'association des idées, dans l'ordre où elles se sont produites, les souvenirs s'alignent dans le temps. Les images tendent à se fondre en une seule : en vertu de leur ressemblance et imitent nos idées générales. L'indistinction que la distance imprime aux intuitions devient un symbole de l'affaiblissement qui résulte, pour un souvenir, du temps écoulé et favorise la confusion du souvenir et de l'image, comme la sommation des images semblables dans une sorte d'image composite lui confère une sorte d'unité qui a son type dans le moi. Le moi, par sa simple présence, exerce une attraction sur son objet qui, dans l'impossibilité où sont les intuitions et les images de s'agréger à lui, en revêt la forme d'unité.

Nos affections et les traces qui en subsistent en nous sont bien unies au moi, mais elles n'en sont pas les effets; elles se produisent en nous sans nous; dès lors le moi les rapporte à une cause étrangère qu'il ne connaît pas, mais suppose; notre imagination la résout inconsciemment en un monde de puissances mystérieuses

et chimériques qui, échappant à notre pouvoir et disposant au contraire de nous, deviennent l'objet de mille croyances superstitieuses. Les croyances sont en effet des états complexes où interviennent l'activité du moi, l'imagination, la sensibilité; mais c'est ici que la forme tend à s'absorber dans la matière. Elles se présentent sous la forme d'émotions et de passions. Les émotions ne sont pas autre chose que ces phénomènes mixtes où les affections jointes à la croyance prennent un ascendant particulier sur les images et toutes les représentations. Les passions sont des émotions continues ou répétées, c'est-à-dire devenues habituelles. Toutes les émotions et les passions dérivent du désir qui est la tendance fondamentale. Le désir est l'appétit conscient, l'appétit consistant à rechercher tout ce qui peut concourir à maintenir ou à développer l'existence. Le désir tendant vers une cause d'impressions agréables renferme l'amour et avec lui la joie, l'espérance, la sécurité; quand il tend au contraire à la fuite d'un mal ou d'une cause d'impressions désagréables, il comprend la haine et avec elle la tristesse, la crainte, le chagrin. Il se compose toujours d'une affection ou d'un besoin senti qui en fait la base, d'une image plus ou moins vague qui lui donne un objet et d'une croyance qui s'y rattache. C'est l'affection qui met en mouvement l'imagination et rend par son concours les croyances plus fermes et plus inflexibles.

On voit que l'homme, dans le système sensitif, ne s'élève au-dessus de l'animal, esclave de ses instincts, que pour assister à son propre esclavage. C'est la sensibilité qui le meut, qui le rend dupe de mille illusions. Ce premier degré de la vie humaine répond à l'enfance de l'homme et des peuples; c'est l'âge des légendes,

des contes, des croyances superstitieuses, du rêve en un mot. Plaçons-nous dans l'hypothèse de la statue de Condillac; mais donnons-lui, avec le sens de l'odorat, la conscience de soi, en la supposant tellement constituée qu'elle ne puisse sentir une odeur quelconque qu'à la condition, non seulement qu'un corps odorant soit à la portée de son nez, mais qu'elle fasse un mouvement inspiratoire. Si la sensation d'odeur coïncidait toujours avec le mouvement inspiratoire, si elle en était l'effet constant, elle dépendrait de nous comme l'inspiration elle-même, et le moi aurait en la percevant le sentiment de sa liberté. Mais si, comme il arrive, elle dépend de causes étrangères et si l'homme s'efforce vainement de se la donner, quand son objet est absent, alors à la volonté succédera le désir et avec le désir apparaîtront les croyances superstitieuses, les souhaits, les prières, les menaces. Le système sensitif, c'est la psychologie d'un homme qui serait réduit au sens de l'odorat. Il correspond à la connaissance du premier genre de Spinoza.

III. *Le système perceptif.* — Le système perceptif comprend l'attention, la perception extérieure, le rappel volontaire, la comparaison, la généralisation, la faculté de combinaison, les sentiments. Il est étrange que M. de Biran n'y accorde aucune place au raisonnement. Sans doute, le véritable raisonnement qui porte sur les vérités nécessaires, comme le raisonnement mathématique, le raisonnement psychologique, appartient au système suivant, comme les idées abstraites pures, comme les idées du beau et du bien absolus; mais la forme vulgaire du raisonnement, le syllogisme, inséparable des idées générales, est un mode de penser qui rentre dans le cadre de ces opérations mixtes qui carac-

térisent le système perceptif. Il suppose sans doute l'usage des signes, qui suppose lui-même la réflexion; mais il en est de même des idées générales; or M. de Biran consacre dans le système perceptif un long chapitre à ce dernier problème. Si on ne remonte pas, dans ce système, à l'institution des signes, on les suppose pourtant constitués; on y compare les idées générales aux idées universelles, le beau relatif au beau absolu; pourquoi n'y parle-t-on pas du raisonnement? Il semble qu'il y ait là un défaut de proportion. Le syllogisme, il est vrai, n'est qu'un fantôme de raisonnement; comme tel, il n'existe pas moins; les idées générales ne sont elles-mêmes que des fantômes d'idées; bien plus, dans le système sensitif, où il n'y a pas d'idées générales à proprement parler, M. de Biran nous parle de cette fusion d'images sensibles qui en tient lieu; ne convenait-il pas, dès lors, pour des raisons de composition, que, dans le tableau des facultés du système perceptif, il fût une place au raisonnement analogique, à quoi, pour lui comme pour les empiristes, se réduit le syllogisme? Cette lacune montre que s'il n'a pas publié son traité de psychologie, comme il en eut l'intention vers la fin de 1812, c'est peut-être parce qu'il ne le trouvait pas achevé. L'état du manuscrit, dans la dernière partie, suffit du reste à le prouver.

Il nomme le *système perceptif* : *système de l'attention*. L'attention, en effet, est l'acte essentiel, dont toutes les autres opérations : perception, mémoire, comparaison, généralisation, jugement d'attribution, combinaison, ne sont que des modes. L'attention est ce degré d'effort, supérieur à celui qui fait simplement l'état de veille, résultant d'une volonté positive et expresse. Il est clair qu'elle est circonscrite dans la sphère des muscles mobiles

à volonté et qu'elle ne s'applique pas également à toutes nos sensations. Le caractère excitatif des pures affections tend à la détruire ; elle ne s'applique à elles qu'indirectement, c'est-à-dire en tant que les organes dont elles dépendent, et où elles sont localisées, sont soumis aux mouvements volontaires. Les impressions de l'ouïe et de la vue se coordonnent naturellement dans le temps et dans l'espace, indépendamment de notre activité ; on peut pourtant, grâce à l'influence de la volonté sur les muscles de l'oreille et de l'œil, leur appliquer notre attention. Seulement, il faut bien se rendre compte que l'attention est subordonnée à leur présence : elle s'y applique une fois qu'elles sont données ; il ne dépend pas d'elle de les produire. De tous les sens, le toucher est celui qui rentre le plus directement dans la sphère de notre pouvoir. Il n'y a donc point une faculté générale d'attention, pas plus qu'il n'y a un mode général de sensation. Il y a différentes sortes d'attentions qui varient avec les différentes sortes de sensations. L'élaboration de la connaissance pour M. de Biran est, si l'on peut dire, fonction de l'organisation sensorielle.

Le toucher actif, dans le système perceptif, n'explique pas à lui seul la perception extérieure et le rappel volontaire ; il nous fournit simplement la base de nos perceptions et de nos souvenirs ; il est le principal, mais non l'unique agent de ces opérations.

Il nous fournit d'abord l'idée des objets extérieurs. Dans le système sensitif, le moi, ne pouvant pas s'attribuer à soi-même ses affections et ses intuitions, les conçoit comme les effets d'une cause indéterminée qu'il nomme non-moi. Grâce au toucher actif, cette cause se détermine et se divise dans les notions du corps propre et des corps extérieurs.

Supposons d'abord le toucher isolé des autres sens et que l'individu réduit à la locomotion volontaire ne puisse pas faire un mouvement sans rencontrer d'obstacle. L'individu sent bien que sa volonté n'est pas cause de l'arrêt de ses mouvements. Mais comment saura-t-il que cette cause est étrangère à son corps propre et ne tient pas au contraire à l'état de ses organes, comme à une paralysie par exemple ? Supposons, d'autre part, qu'un corps d'un certain poids est appliqué sur notre main ouverte et immobile et qu'il la pousse en bas en la pressant. L'individu sentira comme un surcroît de l'inertie propre de son corps, mais comment saura-t-il que ce surcroît d'inertie est dû à l'action d'un corps étranger ?

Or, ce que ni la sensation de mouvement ni la sensation de pression et de poids ne peuvent donner séparément, résulte de la réunion de ces deux éléments.

La pression faite sur la main se trouve toujours accompagnée d'un surcroît de résistance ou d'inertie organique. Si, après avoir agi d'abord contre l'obstacle, l'individu suspend son effort, et qu'il continue à sentir en même temps la pression, en répétant cette expérience, il sera conduit nécessairement à attribuer la résistance à la cause qui presse sa main et, comme la pression tactile est objective, la cause inconnue qui arrête ses mouvements se mettra sous l'étendue tactile qui lui sert de signe. Toute sensation de pression se trouvera désormais associée à l'idée d'une cause étrangère.

Mais cette explication est encore insuffisante. Car la cause qui presse ma main peut être mon autre main ; comment se fait la distinction de mon corps propre et des corps étrangers ? La réponse de Condillac n'est pas pleinement satisfaisante. Quand ma main s'applique à

une partie de mon corps, il n'y a pas, comme il le prétend, une simple réplique de sensations tactiles, mais une réplique double, une réplique du sentiment de pression et de résistance vive dans l'organe qui touche et dans l'organe qui est touché, réplique musculaire qui permet de distinguer la réplique de la sensation tactile dans la main touchée à la sensation tactile de la main qui touche.

Une fois cet élément fondamental de la perception constitué, il est facile d'expliquer comment se produit la perception concrète. Elle est formée de 4 éléments : 1^o du jugement d'existence ; 2^o de jugements substantiels par lesquels nous affirmons de l'objet, à titre d'attributs, les qualités premières que nous révèle le toucher actif, à savoir l'impénétrabilité, l'étendue à trois dimensions ; 3^o des jugements d'inhérence par lesquels nous lui attribuons les modes non affectifs, c'est-à-dire les couleurs et les diverses qualités que nous donne le tact passif ; enfin 4^o des jugements de causalité par lesquels nous lui-attribuons, à titre de cause, les modifications passives que nous subissons, telles que les impressions affectives.

De tous les sens qui prennent part à la perception des objets, le premier en dignité est le toucher qui est le sens philosophique, c'est-à-dire le sens de la réalité et le sens géométrique, ou le sens de la mesure ; mais celui qui joue, du moins chez l'homme adulte, le rôle le plus important, c'est la vue. Cela tient à sa rapidité, à l'aisance avec laquelle il se meut et parcourt en un instant une vaste étendue, à la pente insensible qui conduit l'esprit des intuitions visuelles aux images et lui permet ainsi de construire, à l'aide de l'association des idées, l'objet tout entier.

De cette prédominance actuelle du sens de la vue sur le sens du toucher, il résulte que l'élément intellectuel va disparaître sous l'élément sensible de nos représentations, dans toutes les opérations qui rentrent dans le système perceptif.

Le moi ne se souvient que de lui-même, c'est-à-dire que de ses actes; se souvenir d'un acte, ce n'est que le reproduire avec la conscience qu'il est le même qu'un acte précédent : ce qui implique la reconnaissance par le moi de son identité personnelle et de l'identité du terme de son action. Les formes tangibles des objets sont perçues par la pression et la flexion des doigts qui les parcourent, et qu'il est en notre pouvoir de reproduire, en l'absence même des objets. Les images visuelles peuvent bien être associées aux mouvements des yeux, mais elles s'en distinguent et, par suite, on n'est jamais sûr de les reconnaître. On peut bien établir entre elles et nos intuitions actuelles des ressemblances, non des identités. L'action que nous pouvons exercer sur nos intuitions visuelles leur est subordonnée : 1^o en ce qu'elle les suit; 2^o en ce qu'elle peut en modifier l'ordre d'apparition, non la matière.

Mais on peut du moins les comparer et en saisir les ressemblances, réunir ces ressemblances dans une idée qu'on désignera par un mot, opérer ainsi leur réduction à l'unité, simplification commode, assurément précieuse dans la vie pratique, mais sans valeur scientifique, si on assigne comme but à la science la découverte des rapports objectifs. Les idées générales comme le jugement qui les analyse se meuvent dans le domaine des apparences, et il en sera forcément ainsi du syllogisme qui se fonde sur leur extension. Les ressemblances des objets sont toutes relatives à la perception que nous en

avons, et par suite à la constitution de nos sens. Il y a là un art logique qu'il ne faut pas confondre avec la science dont il n'est que la contrefaçon. Par le moyen des mots, je sou mets à ma volonté non les choses mais leurs apparences sensibles, c'est-à-dire la représentation que j'en ai. Si je ne transformais pas en idées de genre et d'espèce mes sensations et les images [qui en dérivent, je serais submergé sous leurs flots continus et indéfiniment variés; elles garderaient entre elles leurs rapports particuliers et accidentels : le chaos envahirait mon esprit. Il faut donc ordonner cette confusion par la généralisation qui concentre dans un petit nombre d'idées les caractères communs à une multitude de représentations, lier ces idées entre elles dans le jugement et lier nos jugements par le raisonnement. L'idée que je me fais des choses et de leurs rapports m'indique la manière de me comporter vis-à-vis d'elles. La science empirique précise les résultats de ce travail spontané de l'entendement, elle établit entre les faits un ordre plus régulier, plus constant que l'expérience vulgaire; mais elle ne nous fait pas pénétrer dans leur essence. L'idée de loi qualitative, pour M. de Biran, a la même valeur et la même origine que nos idées de genre et d'espèce; elle se fonde sur les ressemblances des rapports qui existent entre les choses, non sur leur identité.

L'esprit ne se borne pas à extraire des choses perçues leurs ressemblances; il forme lui-même des combinaisons et crée des êtres moraux, comme les notions de bien ou de mal, de vertu ou de vice, et des êtres fictifs comme les œuvres d'art. Ces combinaisons ne sont pas entièrement arbitraires; elles supposent non pas sans doute un modèle tout fait auquel elles se réfèrent, mais un plan qui répond d'une part à notre besoin d'unité

et, d'autre part, à notre sentiment dominant. L'idée de justice dérive d'une certaine espèce d'actes accompagnés dans notre conscience d'un sentiment qui en constitue le *unum et commune*; et de même, en art, l'esprit combine les images qui concourent à produire le même sentiment de gaieté ou de mélancolie, de terreur ou de pitié; l'objet beau est formé d'éléments qui se conviennent entre eux et avec le sentiment dominant. Dans les deux cas, les combinaisons d'idées se réfèrent aux choses sensibles, comme les idées générales; seulement ce sont des synthèses au lieu d'être des analyses, et si certaines idées générales sont des synthèses d'idées abstraites, les objets beaux sont des synthèses d'images concrètes.

Comme les idées générales, les productions de la morale et des beaux-arts sont toutes relatives à l'homme, et variables avec sa constitution, le climat, le temps, la race.

L'exercice de cette activité qui se meut à travers les images et les idées est accompagné d'affections d'un certain ordre que l'on nomme sentiments, par opposition aux émotions. La surprise est une émotion, l'étonnement est un sentiment. On est plus maître de ses sentiments que de ses émotions, mais, comme les jugements dont ils dépendent ne sont pas eux-mêmes entièrement libres, mais déterminés en partie par les habitudes de l'imagination, ils sont aussi sujets à des variations et ils ne nous donnent pas cette constance, cette égalité de caractère, cette maîtrise de soi, qui sont le signe de la sagesse et la principale condition du bonheur; pas plus que nos idées générales n'assurent notre empire sur les choses.

Aussi la vraie liberté n'existe pas plus à cet étage de la vie pensante que la véritable science. Elle ne se mani-

feste pas par la préférence que nous accordons avant d'agir à un certain parti, car cette préférence est elle-même déterminée par le rapport de nos représentations à nos dispositions actuelles; la liberté est avant la préférence, qui lui est subordonnée, dans tous les cas où il y a comparaison et choix.

IV. *Le système réflexif.* — Le plus haut degré de la connaissance humaine est celui dans lequel l'élément passif qui se joint à l'exercice de notre activité, au lieu de l'absorber, lui serait au contraire soumis et resterait entièrement sous sa dépendance. Ce n'est pas ce qui a lieu dans le système perceptif. Toutes les opérations qui entrent dans ce système relèvent de l'attention, et l'attention est subordonnée à l'impression que les choses font sur nous, au sentiment spontané des analogies que nous découvrons en elles. Mais, au fond de nos idées générales et des jugements qu'elles enveloppent, une analyse plus profonde découvre des semences de vérités certaines qu'il dépend de nous de faire fructifier : ce sont les idées premières d'unité, d'identité, de cause, de substance; or cette analyse est l'œuvre non de l'attention mais de la réflexion. La réflexion, c'est l'acte par lequel le moi se replie sur lui-même et aperçoit ses attributs fondamentaux. La réflexion se trouve déjà au fond de l'acte volontaire, car l'action de la volonté est réfléchie sur elle-même par la résistance à laquelle elle se heurte. La conscience est ainsi la première forme de la volonté. Conscience vient de *cum scire*, savoir avec, c'est-à-dire avec soi, savoir que l'on sait. L'idée que nous avons de notre existence est le premier fruit de la réflexion. Mais, pour que cette idée atteigne toute sa distinction, elle doit être soutenue par un mot. En même temps que nous pronon-

çons le mot *moi*, ou *je*, c'est-à-dire, que nous contractons nos cordes vocales et émettons un son, nous l'entendons; la réflexion de la parole dans le sens de l'ouïe se greffe sur la réflexion contenue dans l'effort d'articulation et nous permet d'apercevoir en même temps que notre existence ses attributs constitutifs et de les noter à part. La réflexion apparaît ainsi comme liée à l'institution des signes, et elle n'atteint tout son développement que dans l'institution des signes oraux qui permet à l'homme littéralement de s'entendre. On ne se connaît qu'à la condition de s'entendre penser, et par conséquent d'exprimer intérieurement sa pensée. Le violoniste n'arrive à jouer juste que parce qu'il entend le son produit par la pression de ses doigts sur les cordes, et qu'il peut sans cesse le rectifier, soit en les avançant ou les retirant légèrement, soit en augmentant ou diminuant leur pression. Le mot maintient la présence de l'idée et nous donne le temps de l'analyser, d'en apercevoir les caractères, de nous en souvenir. On ne se souvient, comme on n'a conscience, que de soi-même, par conséquent de ses actes, puisque être c'est agir. On ne se souvient pas de ses affections, ni de tout ce qu'il y a de passif dans nos représentations; l'imagination peut le rappeler, mais imaginer n'est pas se souvenir. La mémoire et la conscience sont les deux opérations essentielles de la perception intérieure ou connaissance de soi; la mémoire volontaire, comme l'analyse réflexive, suppose l'usage des mots; le pouvoir que nous avons sur nos souvenirs est lié au pouvoir que nous avons sur les mots et en dépend. La mémoire jouera donc un rôle important dans le raisonnement. Le raisonnement est une opération volontaire : ce n'est pas une association d'idées, une sorte d'automatisme où l'imagination passe d'une image à une autre,

puis à une autre, sans jamais faire de retour sur soi, comme dans une montre une roue communique son mouvement à une autre, qui en meut une troisième et ainsi de suite. Le raisonnement est une tension de l'esprit vers un certain but, et cette tension est une contraction de nos connaissances, en vue du résultat à atteindre; c'est une réflexion. Dans le syllogisme, qui n'est qu'un fantôme de raisonnement, il y a une apparence de réflexion. J'aperçois que Socrate est mortel en réfléchissant sur ces deux idées et en découvrant entre elles un moyen terme, homme. Mais cette apparence de réflexion résulte de la forme que l'on donne au raisonnement, de l'appareil logique sous lequel on le déguise; au fond, elle est toute verbale. Les mots *Socrate*, *mortel* ont une signification conventionnelle; je convertis arbitrairement en identité la ressemblance que j'aperçois entre les idées qu'ils désignent; en réalité, je procède par analogie et non par l'aperception de raisons véritables. Dans le raisonnement proprement dit, on s'élève à la conclusion par une suite de propositions nécessairement enchaînées, et la certitude est garantie par le souvenir de la rectitude des opérations effectuées. La démonstration d'un théorème n'exige pas pourtant que nous recommencions chaque fois celle des propositions sur lesquelles on s'appuie, la formule qui les exprime nous donne l'assurance qu'elles ont été bien faites, le souvenir concentre en un moment imperceptible la suite des opérations qu'elles résument. Dans le véritable raisonnement, on va de l'intuition, par une chaîne de rapports, à la conclusion qui en résulte. Il consiste dans une action continue et sans cesse renouvelée de l'esprit. Il comprend deux opérations, comme l'a vu Descartes: l'intuition et la déduction. L'intuition a pour objet le fait primitif qui

est le vrai principe de la science ; par la déduction l'esprit s'applique à en tirer les conséquences ; c'est la liaison des conséquences entre elles et au sujet simple et réel qui constitue tout le raisonnement. Pour qu'il y ait raisonnement il faut que l'esprit dégage par la réflexion chaque terme du rapport primitif, c'est-à-dire le sujet et l'objet, et de ces termes eux-mêmes leurs attributs. Mais il ne faudrait pas croire que ces relations élémentaires pré-existent dans le fait primitif et même dans chacun de ces termes envisagés isolément, à l'acte par lequel on les aperçoit. Chaque jugement intuitif est synthétique ; la vérité que l'esprit aperçoit est inséparable de l'acte par lequel il l'aperçoit. La science n'est pas contemplation, mais action réfléchie ; c'est une tension constante de l'esprit ; et le raisonnement n'est pas autre chose que le mouvement de l'esprit à travers ses jugements intuitifs en tant qu'ils dépendent les uns des autres, sans être pour cela implicitement contenus les uns dans les autres. Le syllogisme c'est le raisonnement paresseux, c'est-à-dire le contraire du raisonnement qui est l'esprit en pleine activité.

Il y a donc deux sciences fondamentales, qui portent chacune sur l'un des deux termes du rapport primitif : la psychologie et les mathématiques. La psychologie est la science du moi, c'est-à-dire du sujet de l'effort ; les mathématiques sont la science des nombres et des figures, qui sont des modes de l'étendue, inséparable de la résistance.

Dans les sciences de la nature, Biran distingue celles qui nous donnent des explications certaines et celles qui ne dépassent pas la probabilité. Les premières sont la mécanique et la physique mathématique. Elles partent de la détermination mathématique, c'est-à-dire de la

mesure du fait par lequel se manifestent les forces de la nature, comme la gravitation. Ce fait est un rapport constant qui se retrouve le même dans la chute des corps et dans le mouvement des planètes. C'est l'identité du rapport qui nous permet de conclure à l'identité de la cause. Ce rapport n'est pas plus intelligible que l'action de la volonté sur les muscles, mais il ne s'agit pas de comprendre, mais d'apercevoir, d'observer exactement. On ne comprend que les faits particuliers qui rentrent dans le fait général; on les comprend relativement, car le fait général n'est pas compris lui-même. Ce n'est pas une raison parce qu'on ne comprend pas la nature de l'effort volontaire, pour douter de l'identité du moi; il suffit, pour l'admettre, que le moi se reconnaisse identique à lui-même dans le déploiement de l'effort; de même, nous n'avons pas lieu de douter que la force qui meut les planètes est la même qui cause la chute des corps, les marées, etc., puisqu'elle s'exprime dans la même formule mathématique. Mais le savant n'a pas toujours la sagesse de se borner à ces explications qui gagnent en certitude ce qu'elles perdent en intelligibilité. Il voudrait comprendre le comment des phénomènes et se perd dans des hypothèses explicatives plus ou moins probables, comme l'hypothèse des tourbillons de Descartes. La plus probable de ces hypothèses est celle de Copernic, car elle paraît s'accorder avec les faits que nous connaissons, mais cet accord ne peut être constaté dans tous les cas, qui sont innombrables. On ne peut ici que se référer aux apparences sensibles. Les sciences sont toutes conditionnelles, elles sont relatives à notre perception des choses, toujours relative à notre sensibilité.

A l'idée de la vérité absolue correspondent les idées de bien et de beau absolus. Le bien absolu consiste dans

les rapports vrais et absolus que l'homme soutient avec ses semblables. M. de Biran n'en parle qu'en passant; il reviendra sur ce sujet dans un écrit qu'il publiera quelques années plus tard sur les *Rapports de la morale et de la religion*. Quant au beau absolu, il consiste, abstraction faite des qualités qui s'adressent aux sens et à l'imagination, dans la convenance des parties entre elles et dans leur rapport à l'unité constante de l'idée qui s'exprime en elle.

Les sentiments du système réflexif sont dégagés de tout mélange avec les éléments hétérogènes des émotions. Ils dépendent uniquement des rapports perçus entre les idées et subsistent aussi longtemps que l'entendement est capable de concevoir ces rapports. Ils s'attachent au beau intellectuel et au beau moral dans leur pureté.

« Enfin la réflexion donne naissance à la prédétermination qui fait le complément de la liberté morale. Le souvenir d'un acte renferme le sentiment de la puissance de le répéter. Le sentiment aperçu dans le présent est prévu pour le temps futur. L'agent moral peut ainsi prédéterminer les actes à venir, contractant ainsi avec lui-même un engagement qu'il se sent libre de remplir. L'exercice répété de la réflexion transforme ainsi la loi du devoir en une sorte d'heureuse nécessité qui offre les caractères les plus évidents de la liberté ou en devient la sanction la plus réelle. »

Maine de Biran se borne à indiquer ces idées dans les termes mêmes que nous venons de citer. Il ne les a pas développées, preuve nouvelle qu'il n'a pas terminé l'*Essai*; ce qui le prouve aussi, c'est que la conclusion de cette partie et que la conclusion générale manquent dans le manuscrit.

Malgré ses imperfections, l'*Essai sur les fondements de la psychologie* est l'exposé le plus synthétique de sa philosophie du moi telle qu'elle est constituée en 1812, et on pourrait probablement dire que c'est la partie la plus originale de son œuvre ; du reste, il la complétera mais ne la modifiera pas, jusqu'à la fin de sa vie. Ses idées nouvelles s'adapteront aux idées indiquées dans ses *Mémoires académiques* et réunies dans l'*Essai*. Au delà du moi, il découvrira l'âme ; au delà de l'âme, Dieu. Mais l'âme et Dieu sont objet de croyance, non de connaissance. La psychologie réflexive et les mathématiques n'en demeurent pas moins les seules sciences certaines ; cela ne veut pas dire qu'elles sont les seules ni même les principales sources du bonheur, ni qu'elles épuisent notre curiosité. A mesure qu'il vieillit, M. de Biran sent naître dans son âme d'autres besoins que la réflexion est impuissante à satisfaire, bien qu'elle soit capable de les justifier ; mais le résultat de ses méditations antérieures subsiste, et c'est l'*Essai* qui, dans son ensemble, en est la plus fidèle expression. Il est écrit d'un autre style que le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Il n'en a pas la hardiesse, l'élan créateur. Le *Mémoire* est de l'époque la plus féconde, la plus riche en invention, de la vie philosophique de M. de Biran. L'*Essai* est un travail de mise au point, de classification, d'exposition. La rédaction en est plus soignée, le style est plus clair et plus correct que dans la partie du *Mémoire* que M. de Biran n'avait pas revue et corrigée. A ce titre, il est d'une forme plus classique et, quoique inachevé, il a beaucoup de chances d'être considéré par un grand nombre d'historiens de la philosophie comme son œuvre capitale ; c'était l'opinion d'Ernest Naville. Si la composition du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*

n'avait pas été interrompue pendant plusieurs mois par le chagrin et la crise de désespoir causés par la mort de sa première femme, s'il n'avait pas dû plus tard renoncer à sa publication, et par suite aux corrections nécessaires, de son manuscrit, si négligé et si imparfait dans sa forme, peut-être l'opinion des critiques les plus autorisés lui eût-elle été plus favorable. Il est juste de reconnaître que l'*Essai*, qui a été écrit six ou sept ans plus tard et revu et corrigé par M. de Biran jusqu'à la fin de sa vie, a une sûreté de vues et une clarté que ne pouvait avoir son premier traité d'analyse de la pensée.

Le 15 février 1931.

Pierre TISSERAND.

VI

INTRODUCTION GÉNÉRALE D'ERNEST NAVILLE (1)

1^o Résumé des Mémoires couronnés par l'Institut de France, l'Académie de Berlin et l'Académie de Copenhague (2);

2^o Détermination du fait primitif de sens intime (3);

3^o Projet de conciliation entre les divers systèmes des philosophes sur la génération des idées (4);

4^o Coup d'œil sur les divisions de la psychologie et sur la méthode qui y est appropriée (5);

5^o Des moyens que nous avons pour vérifier ou reconnaître nos facultés. Causes des disputes sur l'obscurité et la clarté des idées psychologiques (6);

6^o Des méthodes pratiques appropriées au déve-

(1) *Fondements de la psychologie*, Édition Ernest Naville, p. 11.

(2) Titre ajouté par l'éditeur. — Il n'existe dans les manuscrits que la minute de l'auteur. Ce résumé a été publié dans la *Bibliothèque universelle* (mars 1845).

(3) Titre ajouté par l'éditeur. — Pour cet article de l'Introduction et pour les quatre suivants il existe dans les manuscrits la minute, une copie corrigée par l'auteur, plus quelques variantes.

(4) La *Bibliothèque universelle*, février 1846, renferme une variante relative à la fin de cet article.

(5) Variante relative à cet article dans la *Bibliothèque universelle*, avril 1845.

(6) Cet article a été publié dans la *Bibliothèque universelle*, juin et juillet 1845.

loppement ou au perfectionnement des facultés (1).
Plan de l'ouvrage.

PREMIÈRE PARTIE

Analyse des faits primitifs du sens intime (2).

INTRODUCTION.

PREMIÈRE SECTION — Considérations sur les divers systèmes de philosophie relativement à l'analyse des faits primitifs.

Chapitre Premier. — Rapports de la philosophie *a priori* avec l'analyse des faits primitifs (3) :

- 1^o Système de Descartes;
- 2^o Système de Leibnitz (4);
- 3^o De divers systèmes plus récents et en particulier de celui de Kant (5).

Chap. II — Rapports de la philosophie de l'expérience avec l'analyse des faits primitifs :

- 1^o Bacon (6);
- 2^o Locke (7);
- 3^o Condillac (8).

Conclusion de la Première Section.

DEUXIÈME SECTION. — Exposition des bases d'une analyse des faits du sens intime.

(1) Cet article a été publié avec quelques variantes et quelques transpositions dans la *Bibliothèque universelle*, mars 1846.

(2) Il existe dans les manuscrits, pour la première partie, la minute et les fragments de deux copies successives, chargées l'une et l'autre dans les marges, de corrections et de variantes.

(3) Titre ajouté par l'éditeur.

(4) Le manuscrit porte : Analyse du fait de conscience dans le système de Leibnitz.

(5) Titre ajouté par l'éditeur.

(6) Titre ajouté par l'éditeur.

(7) Le manuscrit porte : *Successeurs de Bacon.* — Locke.

(8) Le manuscrit porte *Condillac.* — Rapports de sa doctrine avec l'analyse des faits primitifs.

Chapitre Premier. — De l'effort considéré comme le fait primitif du sens intime ; de ses caractères et de ses signes dans le physique et le moral de l'homme.

Chap. II. — Recherches sur l'origine de l'effort et de la personnalité.

Chap. III. — Origine de la connaissance que nous avons de notre propre corps.

Chap. IV. — Du rapport de l'aperception interne et du fait primitif avec les idées originaires de substance, de force, etc. :

- 1^o Idées de substance et de force (14) ;
- 2^o De la cause ou de l'application particulière et originelle du principe de causalité ;
- 3^o Des idées d'unité et d'identité ;
- 4^o Des idées de liberté et de nécessité. Conclusion du chapitre. Caractère particulier des idées qui y sont été analysées.

DEUXIÈME PARTIE (15)

Essai d'une nouvelle analyse des facultés de l'homme.

INTRODUCTION (16).

(14) Il résulte des indications du manuscrit que M. de Biran avait formé le projet de remanier la portion de cet article relative à l'idée de substance et de parler de cette idée plus longuement et à part, à la fin du chapitre IV. Ou ce projet n'a pas reçu d'exécution, ou ce travail a été perdu.

(15) L'intention primitive de l'auteur était de diviser son ouvrage en cinq sections formant une partie, unique. La section 3 était déjà rédigée, et copiée au moins en partie, et avait pour titre : *Des différents modes d'union de l'effort ou du moi avec les sens externes.* — *Projet d'une nouvelle analyse des sensations, des idées et des facultés humaines.* Arrivé à ce point de son travail, M. de Biran changea son cadre, adopta la division en deux parties et procéda à une nouvelle rédaction. Quelques feuilles seulement de la section 3 furent intercalées dans l'ouvrage nouveau. Le reste de cette section fut laissé de côté.

(16) Il existe dans les manuscrits, pour cette Introduction, la minute de l'auteur et une copie annotée et corrigée par lui.

PREMIÈRE SECTION. — Système affectif ou sensitif simple (17).

Chapitre Premier. — Des affections générales.

Chap. II. — Des affections particulières :

- 1^o Impressions immédiates affectives du tact passif;
- 2^o Affections de l'odorat et du goût;
- 3^o Affections visuelles;
- 4^o Affections auditives.

Chap. III. — Des phénomènes consécutifs aux affections et aux intuitions immédiates.

DEUXIÈME SECTION. — Système sensitif, composé par l'union du *moi* avec les affections, les intuitions et leurs traces, sans concours exprès d'activité (18).

Chapitre Premier. — Union du *moi* avec les affections par attribution aux organes.

Chap. II. — Union du *moi* avec les intuitions par attribution à un espace.

(17) Il n'existe dans les manuscrits pour la première section qu'une ancienne minute. Il est manifeste qu'elle avait été copiée, et il est au moins extrêmement probable que cette section avait été entièrement refondue dans un travail nouveau, dont malheureusement il ne reste pas d'autre trace que la note suivante jetée en passant sur un autre manuscrit et indiquant les divisions que l'auteur avait établies:

Chapitre premier. — Caractères et signes des affections.

§ 1. — Affections générales sympathiques.

§ 2. — Affections particulières ou spéciales. — Tact passif. — Odeurs. — Saveurs.

§ 3. — Intuitions simples immédiates du tact, de la vue et de l'ouïe.

§ 4. — Associations par simultanéité ou agrégation.

Autant qu'on peut le conjecturer, la modification la plus importante que présentait cette rédaction nouvelle, comparée à l'ancienne qui subsiste seule, était la reconnaissance d'*intuitions du tact passif*, point de doctrine de quelque importance dans la pensée de M. de Biran et dont le texte conservé ne parle pas.

(18) Il existe dans les manuscrits, pour la section deuxième, la minute et une copie corrigée par l'auteur.

Chap. III. — Union du *moi* avec les traces des affections et des intuitions :

- 1^o De l'identité et de la réminiscence personnelle;
- 2^o Réminiscence modale ou souvenir;
- 3^o Réminiscence et souvenir objectifs;
- 4^o Premiers jugements d'analogie. Commencement de généralisation.

Chap IV. — De l'association de l'idée de cause avec les premières sensations affectives et représentatives.

- 1^o De la croyance et de ses rapports avec les affections et les passions;
- 2^o Des différentes espèces d'émotions et du désir en particulier.

TROISIÈME SECTION III. — Système perceptif actif ou système de l'attention (19).

Chapitre Premier. — De l'attention, de ses caractères généraux et des conditions premières de son exercice.

Chap. II. — Rapport des différentes espèces de perception avec l'attention :

- 1^o Comment l'attention s'applique aux odeurs et aux saveurs;
- 2^o Des caractères de l'attention dans les simples perceptions auditives;
- 3^o De la vision relevée par l'attention;
- 4^o Des perceptions du toucher actif. Comment l'attention concourt à développer les premiers rapports d'extériorité.

(19) Il n'existe dans les manuscrits pour la section troisième que la minute et quelques variantes. Quelques pages de copie qui s'y trouvent intercalées sont probablement des débris de la section troisième de l'ancienne rédaction (voir ci-dessus, note 15). Il est probable que le travail du copiste s'était arrêté à la fin de la deuxième section de la rédaction nouvelle.

Chap. III. — Continuation du précédent. Des diverses attributions extérieures auxquelles le toucher donne une base :

- 1^o Attributions organiques;
- 2^o Jugement ou attribution substantielle. Qualités premières;
- 3^o Attributions modales. Affections composées avec le rapport d'extériorité.

Chap. IV.

- 1^o Des phénomènes consécutifs à l'exercice actif des sens externes et particulièrement de la vision active et du toucher réunis. Réminiscence. Souvenir;
- 2^o Comparaison. Classification et idées générales;
- 3^o De la faculté de combiner et de concevoir et de ses rapports avec les sentiments qui accompagnent ou suivent son exercice :
 - A) Des notions morales (20);
 - B) Du beau;
 - C) Des sentiments.

Conclusion de la Troisième Section.

QUATRIÈME SECTION. — Système réflexif (21) :

Chapitre Premier. — Origine de la réflexion. Comment cette faculté peut se fonder sur l'exercice du sens de l'ouïe et de la voix.

Chap. II. — Institution des signes.

Chap. III. — De la mémoire intellectuelle.

(20) Titre ajouté par l'éditeur.

(21) Il n'existe dans les manuscrits, pour cette section comme pour la précédente, que la minute de l'auteur.

Chap. IV. — Du raisonnement (22) :

- 1^o Définition du raisonnement;
- 2^o De l'intuition intellectuelle (23);
- 3^o De la déduction en général;
- 4^o Des déductions abstraites :
 - A) Déductions mathématiques;
 - B) Déductions psychologiques;
- 5^o Des déductions explicatives :
 - A) Déductions explicatives certaines;
 - B) Hypothèses explicatives probables.

(22) Pour les trois premiers chapitres de la section 4, ainsi que toute la partie précédente de l'ouvrage, j'ai pu rétablir la série non interrompue des feuilles du manuscrit. Mais pour le chapitre du raisonnement, je me suis trouvé en présence d'une masse considérable de feuilles dans le désordre le plus grand et appartenant visiblement à des rédactions diverses, rédactions dont aucune ne paraît avoir été complète. Une note de la main de l'auteur indique que ce chapitre devait être divisé comme il suit :

- 1^o Définition et objet du raisonnement.
- 2^o De l'intuition et de son objet. — Des jugements intuitifs et de leur différence avec les jugements ou rapports de ressemblance.
- 3^o Des axiomes mathématiques et métaphysiques.
- 4^o De la déduction abstraite ou de la liaison des jugements intuitifs et de ses différences avec la liaison des rapports de ressemblance ou les classifications.
- 5^o Déduction explicative des effets et de leurs causes physiques.
- 6^o Des procédés intellectuels qui entrent dans le raisonnement et les deux espèces de déductions.

M. de Biran avait-il disposé les feuilles de sa rédaction de manière à les faire entrer dans le cadre de ces six articles ? J'en doute fort. En tout cas, cet ordre aurait été si bien détruit qu'il m'a été impossible de le rétablir intégralement. J'ai dû, pour former le texte du chapitre du raisonnement, rapprocher laborieusement les feuilles, et quelquefois même de simples fragments en suivant l'ordre des idées, prendre quelques titres dans les marges, en ajouter d'autres et choisir entre un grand nombre de variantes. Cette partie de l'ouvrage est donc celle qui demeure la plus défectueuse. Je crois que cette défectuosité doit être attribuée beaucoup moins à un désordre du manuscrit survenu après la mort de l'auteur qu'au fait que M. de Biran n'avait jamais coordonné les matériaux de la fin de son livre. Ces matériaux, du reste, sont manifestement incomplets, ainsi qu'il a été expliqué dans l'Avertissement.

(23) Au mot *intuition*, qui figure seul dans le manuscrit, j'ai dû ajouter l'adjectif *intellectuelle*, pour éviter toute confusion avec l'intuition immédiate passive du système affectif.



INTRODUCTION GÉNÉRALE

RÉSUMÉ DES MÉMOIRES COURONNÉS PAR L'INSTITUT DE FRANCE, L'ACADÉMIE DE BERLIN ET L'ACADÉMIE DE COPENHAGUE

Monsieur Cuvier, dans son rapport sur les sciences physiques (1), montre la possibilité de revenir à un classement plus particulier des phénomènes vitaux en les soumettant à une analyse exacte des forces propres à chaque élément organique ou à chaque système d'organes. C'est de cette analyse si bien commencée par Haller, et plus avancée par Bichat, que dépend selon M. Cuvier le sort de la physiologie.

J'ai tâché de soumettre la psychologie à une analyse semblable des forces propres à chacun de nos sens externes ou internes, par lesquels le *moi* sent et est affecté d'une manière passive ou agit et perçoit en tant qu'il meut. De là je crois avoir déduit une distinction partielle entre ce qui est propre au *sujet* ou ce qui vient de lui, et ce qui lui est étranger ou ce qui vient de l'*objet*,

(1) Rapport sur les progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu'en 1808.

dans le phénomène de la représentation : distinction fondamentale dont le célèbre auteur de la *Philosophie critique* a fait la base de son système; mais il ne l'a formulée que d'une manière vague, sujette à une foule de contestations qui n'ont pu qu'obscurcir et embrouiller davantage le champ de cette métaphysique transcendante dont l'auteur avait cru par là assigner la nature, l'objet et les limites d'une manière irréfragable.

Dans le Mémoire qui obtint en l'an XIII le prix de l'Institut de France sur la question proposée par la troisième classe et conçue en ces termes : *Décomposer la faculté de penser et faire voir les facultés élémentaires qu'il faut y reconnaître*, je pris pour base de l'analyse de décomposition des facultés intellectuelles cette distinction fondamentale entre les facultés actives et les passives, ou entre ce que l'être sensible et intelligent met pour ainsi dire du sien dans les phénomènes psychologiques et ce qui lui vient du dehors, à partir de la sensation la plus simple en apparence jusqu'au produit intellectuel le plus composé. Partant de ce point de vue de Bacon qui distingue dans son bel ouvrage de l'*Instauratio magna* les facultés de l'âme qui sont relatives à la sensibilité ou à ce qui affecte simplement l'âme, et en second lieu aux mouvements ou actes que la volonté détermine, je m'attachai à reconnaître la part contributive de chacune de ces deux puissances dans tous les modes ou produits de notre nature mixte, sensible et intelligente. Je soumis chacun de nos sens, tant externes qu'internes, à une véritable analyse de décomposition qui avait pour objet de séparer ou décomposer réellement les sensations spécifiques et les idées qui s'y rapportent en éléments de deux sortes, provenant : les uns, de l'exercice de la volonté motrice et par conséquent

propres au sujet qui agit et qui pense ; les autres, d'une simple capacité réceptive des impressions qui viennent du dehors et sont ainsi fondés, comme on l'a dit, dans les objets. Cette marche analytique me conduisit à établir que la sensibilité passive était absolument inféconde sous le rapport de l'origine de la connaissance ; qu'un être qui y serait réduit, non seulement ne saurait acquérir aucune idée d'objets extérieurs à lui, mais de plus n'aurait aucune conscience de son être propre sensitif, qu'il ne serait point une personne individuelle et qu'il ne pourrait jamais dire *moi* ; d'où il résulte que toute connaissance, y compris celle du moi, ne pouvait commencer qu'à l'exercice d'une activité hypersensible et hyperorganique, c'est-à-dire au premier acte de vouloir, à l'effort ou encore au mouvement non pas senti, mais voulu et opéré par une force qui est en dehors de la sensation et supérieure à elle.

Ces principes n'étaient guère qu'un développement plus approfondi des premières idées consignées dans mon *Traité de l'habitude*, couronné trois ans auparavant par la même classe de l'Institut national. J'étais parvenu dès lors, en effet, à reconnaître, par l'analyse des effets de l'habitude sur les facultés diverses, que les unes vont toujours en se perfectionnant pendant que les autres s'altèrent ou se dégradent par la répétition de leur exercice. Je trouvais dans les premières l'action d'une volonté toujours présente, qui dirige elle-même les mouvements des organes et concourt à former les habitudes en se mettant au-dessus d'elles. Quant aux secondes, je montrais comment l'absence de volonté, ou des premiers instruments sur lesquels cette puissance se déploie, laissait la sensibilité livrée aux causes d'affaiblissement ou d'altération qui s'attachent aux excitations continues

et fréquemment répétées. De là ressortait donc une première division de nos facultés en deux grandes classes, passives et actives, dont je m'attachai dès lors à caractériser les espèces, en les rapportant aux fonctions spécifiques de nos divers sens où elles me paraissaient prendre leur origine. Mais, conduit par la nature de mon sujet à considérer les phénomènes de la sensibilité et de la motilité sous des rapports physiologiques, je glissai trop légèrement sur ce qu'il y avait vraiment d'hyperorganique dans les effets mêmes de l'habitude, qui sont bien loin d'appartenir tous aux organes, et plus loin encore de comprendre et d'expliquer les faits primitifs de l'intelligence humaine. J'étais encore dans l'âge où l'imagination, prédominant sur la réflexion, veut tout attirer à elle. Prévenu pour les doctrines qui mettent l'entendement humain en images, je croyais pouvoir étudier la pensée dans les mouvements du cerveau et marcher sur les traces de Bonnet, de Hartley et d'autres physiologistes physiciens, qui m'ont semblé depuis avoir confondu et dénaturé tout l'objet de la métaphysique. Instruit à une autre école et ayant appris à reconnaître tout le vide de ces explications purement physiques quand il s'agit des faits primitifs du sens intime, j'abordai la question de l'Institut sur l'analyse *ex professo* des facultés intellectuelles dans des dispositions d'esprit et avec des données toute différentes de celles qui m'avaient dirigé dans la composition de mon *Premier Mémoire sur l'habitude*. J'étudiai alors les phénomènes en dedans comme je les avais pris auparavant au dehors ; ce ne fut plus l'expérience extérieure ou physique et l'imagination, mais l'expérience intérieure ou la réflexion qui dirigea ce second travail. Je fus pourtant encore naturellement ramené par cette voie aux premières

divisions que j'avais établies entre les facultés actives et les passives, mais je leur donnai alors une base plus approfondie et plus sûre, en les rattachant aux faits simples et primitifs du sens intime, dégagés de toute hypothèse physiologique et de toute explication arbitraire.

Les suffrages qui m'étaient accordés pour la deuxième fois par l'honorable classe de l'Institut et avant tout le témoignage de ma conscience, qui m'assurait que j'avais cherché la vérité intérieure de bonne foi, sans être prévenu pour aucun système, devaient m'inspirer quelque confiance, et je me disposai à publier mon *Mémoire sur l'analyse des facultés intellectuelles*; j'y étais engagé par plusieurs motifs ou considérations de devoirs envers mes juges, envers le public et envers moi-même. Je devais en effet à ceux qui avaient lu mon *Mémoire sur l'habitude*, je devais surtout à la vérité qui m'était chère par-dessus tout, d'employer tous mes efforts pour rectifier, par de nouvelles vues plus approfondies et par une théorie plus sage, des idées et des opinions qui, du point de vue où j'étais placé, me paraissaient manquer d'exactitude à certains égards et tendre surtout à donner à la science de l'esprit humain une direction fausse et dangereuse. J'entrepris dans cette intention l'impression de cet ouvrage, mais un événement extraordinaire, sur lequel je dois garder le silence, vint m'interrompre au milieu de mon travail, et j'ai été huit ans, sans qu'il eût été en mon pouvoir de le reprendre (1).

Dans cet intervalle, en l'an 1806, l'Académie de Berlin proposa pour sujet du prix de philosophie qu'elle

(1) Nous lisons dans le manuscrit ces mots rayés : « mais un accident fâcheux pour moi et dont il est inutile que j'entretienne le public » et plus loin « que diverses circonstances d'une vie agitée et d'autres motifs qui seront développés m'ont empêché d'entreprendre ». (P. T.)

devait décerner en 1807 la question contenue dans le programme suivant, programme que je lus dans le *Mondeur* : « L'Académie de Berlin a remarqué que, dans la recherche de l'origine et de la réalité des connaissances humaines, on négligeait les faits primitifs du sens intime, sur lesquels repose la science des principes, et qui peuvent seuls servir de base au travail de la raison; ou que du moins on ne les avait pas observés, distingués, approfondis avec soin, et qu'autant on se montrait difficile sur les objets de l'expérience, autant on était facile à admettre la certitude de certaines formes de nos connaissances. En conséquence, l'Académie a cru que plus de précision dans l'examen et l'énoncé des faits primitifs contribuerait aux progrès de la science : la classe de philosophie spéculative propose donc à la discussion de l'Europe savante les questions suivantes :

« *Y a-t-il des aperceptions internes immédiates ?*

« *En quoi l'aperception interne diffère-t-elle de l'intuition ?*

« *Quelle différence y a-t-il entre l'intuition, la sensation et le sentiment ?*

« *Quels sont les rapports de ces actes ou états de l'âme avec les notions et les idées ?* »

Quoique je me trouvasse alors dans des circonstances qui devaient naturellement m'éloigner de l'idée de traiter un tel sujet, je sentis cependant, à la lecture du programme, fermenter dans ma tête les idées qui s'y étaient assoupies. Le simple énoncé de la question de Berlin me rappela celle de l'Institut sur la décomposition de la pensée, et je crus voir sous des expressions différentes l'identité parfaite de but et de moyen. Les termes du programme de l'Académie cadraient si bien en effet avec la manière dont j'avais conçu et traité la question

de l'Institut, que je crus n'avoir besoin que de changer la forme de mon dernier Mémoire en conservant absolument le même fond, d'idées pour être en état de répondre aux vues de la Société savante étrangère. Je rédigeai donc mon thème d'une autre façon, et, après avoir employé un petit nombre de jours à rédiger pour la seconde fois le mémoire inédit sur l'analyse de la faculté de penser, je l'adressai à l'Académie de Berlin sans y joindre, suivant l'usage, le billet cacheté portant une épigraphe et le nom de l'auteur. Je n'aspirais point au prix; j'avais trop peu travaillé pour croire cette fois l'avoir mérité. Mon but principal était de soumettre mes opinions philosophiques à une seconde épreuve. Si elles obtenaient la moindre marque d'approbation d'une Académie étrangère, où je savais que le plus sage éclectisme dominait sur tout esprit de secte, j'avais une nouvelle garantie de leur fondement réel, et je pouvais plus raisonnablement me flatter d'avoir trouvé ce juste milieu, ce point de rapprochement que je cherchais entre des systèmes de philosophie opposés dans les points seulement que l'homme ignore et doit toujours ignorer, mais susceptibles de s'accorder et de s'entendre dans ce que nous savons ou pouvons savoir.

Le succès dépassa de beaucoup mes espérances. L'Académie de Berlin confirma, par son honorable suffrage, le jugement de la troisième classe de l'Institut. J'eus en effet la satisfaction de lire dans le *Moniteur* de mars 1808 qu'en accordant le prix au Mémoire de M. Suabedissen, l'Académie avait particulièrement distingué un Mémoire sans nom d'auteur, mais venu des provinces méridionales de la France, et qu'elle engageait l'auteur à se faire connaître et à publier lui-même son ouvrage, à moins qu'il ne préférât profiter de l'offre

qu'elle lui faisait de le publier elle-même et à ses frais. J'écrivis sur-le-champ à M. le Président de l'Académie royale et je reçus de lui une réponse flatteuse accompagnée d'une médaille. Je ne pus néanmoins, malgré l'invitation obligeante qui m'en était faite, me décider à publier mon Mémoire tel quel. Je sentais le besoin de le retoucher encore. Comme cet ouvrage me paraissait devoir être fondamental, je ne voulais pas qu'il sortît de mes mains, sans avoir reçu du moins le faible degré de perfection que j'étais susceptible d'y ajouter, mais, absorbé comme je l'étais par des devoirs et des occupations bien étrangères à la philosophie, j'ajournai l'impression à des temps plus tranquilles.

Pendant que je me défendais ainsi, par raison et par devoir, tout travail philosophique, une nouvelle question proposée par l'Académie de Copenhague vint encore me séduire et me relancer dans une carrière vers laquelle j'étais attiré, d'un côté, par les inclinations et les habitudes de mon esprit, pendant que j'en étais toujours repoussé, de l'autre, par toutes les circonstances de ma vie. Cette question avait pour objet de déterminer les rapports qui existent entre l'étude de l'esprit humain ou les phénomènes du sens intime et ceux de la nature extérieure. En voici le texte, tel qu'il est contenu dans le *Moniteur* du 14 mai 1810 :

« Il y a des personnes qui nient encore l'utilité des doctrines et des expériences physiques pour expliquer les phénomènes de l'esprit et du sens interne; d'autres, au contraire, rejettent avec dédain les observations et raisons psychologiques dans les recherches qui ont le corps pour objet, ou en restreignent l'application à certaines maladies. Il serait utile de discuter ces deux sentiments, de montrer et d'établir plus clairement jusqu'à

quel point la psychologie et la physique peuvent être liées entre elles, et de démontrer par des preuves historiques ce que chacune de ces deux sciences a fait jusqu'ici pour l'avancement de l'autre. »

Pour traiter cette question, je n'avais encore besoin que d'extraire de mes Mémoires précédents ce qui s'y trouvait de relatif au nouveau problème. En traitant en effet *ex professo* de l'analyse des facultés de l'esprit humain, je m'étais attaché d'abord à distinguer deux acceptions différentes que l'on peut donner à ce terme *facultés*. On l'entend : 1^o dans un sens physique, et en même temps abstrait, par exemple, lorsqu'on généralise sous ce titre un phénomène, une propriété matérielle, une fonction organique ou vitale; c'est ainsi qu'on a parlé dans l'école de facultés attractives et répulsives, et que les physiologistes parlent encore de facultés sensitives et motrices; 2^o dans un sens psychologique ou réfléchi, où chacun des actes de la force ou puissance qui pense et meut s'individualise dans la conscience du moi.

Suivant la première acception physique du terme *faculté*, on avait pu proposer de décomposer la faculté de penser comme on décompose une fonction organique, telle que la digestion par exemple, dans les instruments qui y concourent ou les produits matériels qui en résultent. C'est ainsi, en effet, que les auteurs des explications physiques ou physiologiques des sens et des idées se sont fait l'illusion vraiment inconcevable qu'ils avaient analysé la pensée et dévoilé ses opérations les plus secrètes, ses modes les plus intimes, quand ils avaient décomposé hypothétiquement les fonctions du cerveau, et imaginé le jeu, les mouvements des fibres ou fibrilles qui sont censées représenter les idées et fournir un siège matériel aux facultés de l'esprit, comme

s'il y avait quelque analogie entre des mouvements qu'on se représente objectivement hors de soi, et des actes intellectuels qu'on ne conçoit que par la réflexion ou le sens intime, et jamais pour aucune espèce d'images.

Suivant la deuxième acception, toute réflexive, du mot *faculté*, il ne pouvait y avoir lieu à décomposer d'aucune manière la faculté de penser, mais seulement à faire l'énumération des modes intérieurs auxquels s'étend le terme *pensée*.

Cette distinction essentielle, que j'avais établie dans mon Mémoire de l'Institut, et reproduite avec plus de détails dans celui de Berlin, me fournissait toutes les données nécessaires pour répondre à la question de l'Académie de Copenhague. En effet, après avoir opposé dans leurs moyens et dans leur but les deux méthodes d'analyse, dont l'une prend ses éléments dans l'imagination ou la représentation des phénomènes extérieurs, tandis que l'autre ne s'appuie que sur la réflexion et le sentiment intime, qui lui fournit ses éléments exclusifs, il m'était facile de faire voir que tout recours aux lois physiques et physiologiques, en vue d'expliquer par elles les faits du sens intime, ne pouvait que dénaturer l'objet de la psychologie, et compliquer cette science d'éléments tout à fait hétérogènes ; que ce qui était conçu dans une sorte d'expérience purement intérieure ne pouvait en aucune manière être traduit en phénomènes donnés dans l'expérience extérieure ; que, de même que dans ces derniers temps on avait tracé exactement les limites naturelles qui séparent les lois de la dynamique des corps vivants de celles de la mécanique ordinaire, on ne pouvait s'empêcher de reconnaître une ligne de démarcation encore plus positive entre les phénomènes de la nature organisée vivante et ceux de la nature intelligente et

pensante; qu'il y avait entre ces deux espèces d'idées ou de connaissances un abîme, que l'esprit humain ne pouvait franchir; par suite, que toute assimilation entre elles, toute tentative d'explication de l'une par l'autre était nécessairement erronée dans son principe, et propre seulement à égarer l'esprit, à l'aveugler sur sa propre nature, en cachant sous des images vaines et trompeuses ses formes réelles les plus intimes

C'est ainsi que je cherchais à apprécier à leur juste valeur les divers systèmes des philosophes anciens et modernes qui, depuis les atomistes Démocrite et Epicure jusqu'à Hartley et Charles Bonnet, ont employé une méthode d'analogie pour expliquer ou représenter symboliquement les phénomènes de la perception et de la pensée par un jeu d'atomes, de matière subtile, par des mouvements de fibres nerveuses, etc. Après avoir reconnu les limites des sciences de la nature et de l'esprit humain dans celles de ces facultés, mêmes sur l'exercice desquelles se fondent ces études diverses, je m'attachais à observer les points de contact, que ces mêmes sciences peuvent avoir dans l'étude complète de l'être sensible et intelligent. Je faisais voir, par une multitude d'expériences curieuses, l'influence de certains états organiques sur le développement de nos facultés intellectuelles, et celle, soit de certaines idées de l'esprit, soit de sentiments purement moraux, sur les fonctions de l'organisme. J'ajoutais dans ce but quelques faits nouveaux à ceux qui se trouvent consignés dans les grands et beaux ouvrages de nos modernes physiologistes, notamment dans celui sur les *Rapports du physique et du moral* et dans les *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*: ouvrages très instructifs, lorsqu'ils se bornent à la partie historique ou expérimentale de la correspondance ou du

parallelisme de deux ordres de faits, mais tout à fait hypothétiques et même erronés, lorsqu'ils prétendent les identifier sous les mêmes signes ou les expliquer l'un par l'autre. Je finissais par conclure en empruntant les termes du programme de l'Académie, qu'autant on est mal fondé en théorie à vouloir expliquer par des doctrines ou des expériences physiques les phénomènes de l'esprit ou du sens intime, autant on l'est peu en pratique à rejeter avec dédain les considérations psychologiques dans les recherches qui ont le corps pour objet.

L'Académie royale des sciences de Copenhague accorda le prix à ce Mémoire dans la séance du 1^{er} juillet 1811 et je reçus encore l'invitation pressante de publier ce nouveau travail.

Je n'avais cette fois aucun motif d'ajournement. J'étais maître de mon temps et je pouvais dire comme le berger de Virgile avec toute l'expression d'un cœur reconnaissant : *Deus nobis hæc otia fecit*; mais j'avais des dettes plus anciennes à acquitter. Les deux Mémoires de l'Institut de France et de l'Académie de Berlin n'étaient pas susceptibles d'être imprimés séparément. Il fallait donc les refondre dans une troisième composition plus régulière, plus soignée, plus digne d'être offerte à ce public distingué et très peu nombreux, qui attache quelque intérêt à ce genre de recherches, si ardues, si éloignées de tout ce qui peut exciter l'imagination et captiver l'attention du commun des hommes. Le dernier travail, couronné par l'Académie de Copenhague, avait été aussi jeté dans le même moule que les deux autres, et se composait d'un fonds d'idées communes; il devait rentrer aussi dans le même plan. J'étais appelé à réunir ces trois Mémoires dans une seule et même composition, qui se présente aujourd'hui au public sous

ce titre : *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, titre qui embrasse et résume les trois questions proposées par les trois Sociétés savantes qui ont daigné m'accorder leurs suffrages.

II

DÉTERMINATION DU FAIT PRIMITIF DE SENS INTIME

Comme l'ouvrage que j'entreprends se fonde tout entier sur les termes du programme de l'Académie de Berlin, je m'attacherai d'abord à en préciser le véritable sens et à indiquer le but et les moyens des recherches proposées. Peut-être cette discussion servira-t-elle à établir d'avance les vrais fondements de la psychologie, à montrer en quoi diffèrent les principaux systèmes métaphysiques connus, à trouver un moyen propice pour les concilier, enfin à établir l'utilité pratique d'une science aujourd'hui trop décriée. Tel est le but que je me propose dans cette Introduction.

Avant de chercher à constater et à distinguer les véritables faits primitifs du sens intime qui doivent servir de fondements à la science des principes, il est nécessaire de s'entendre d'abord sur la valeur qu'il faut donner à ces expressions : *faits de sens intime*, sur ce que sont ces faits et sur ce qu'il faut entendre par une *science des principes* : il faut savoir ce qui est *fait* pour nous, et ce qui ne l'est pas.

Tout ce qui existe pour nous, tout ce que nous pouvons percevoir au dehors, sentir en nous-mêmes, concevoir

dans nos idées, ne nous est donné qu'à titre de fait (1).

Il n'y a de fait pour nous qu'autant que nous avons le sentiment de notre existence individuelle et celui de quelque chose, objet ou modification, qui concourt avec cette existence et est distinct ou séparé d'elle. Sans ce sentiment d'existence individuelle que nous appelons en psychologie *conscience* (*conscium sui*, *compos sui*), il n'y a point de fait qu'on puisse dire connu, point de connaissance d'aucune espèce; car un fait n'est rien s'il n'est pas connu, c'est-à-dire s'il n'y a pas un sujet individuel et permanent qui connaît.

La sensation telle que Condillac et Bonnet l'ont considérée également, chacun de son côté, quand ils ont voulu se placer à l'origine de la connaissance, la sensation simple, dis-je, n'est pas encore un fait. Tant que la statue est identifiée avec sa modification actuelle, avec une odeur de rose, par exemple, comme il n'y a point d'existence individuelle, point de moi, et que le sujet qui connaît ou qui a, par hypothèse, la faculté de connaître ne

(1) Non seulement les existences étrangères sont des faits pour nous, mais de plus l'existence propre et individuelle est un fait pour l'être pensant exclusivement à tous les êtres animés. Cette admirable faculté qu'il a de se connaître ou de s'apercevoir lui-même, comme un fait dont il se rend compte, est un attribut essentiel, caractéristique, d'où le philosophe doit partir pour tout déduire, comme le sujet pensant en part nécessairement pour tout connaître.

Arrêtons-nous sur ce premier point de départ, le plus essentiel et le plus difficile peut être...

Sentir ou *avoir* une sensation n'est pas la même chose que percevoir ou, comme l'a dit un de nos philosophes, *sentir* la sensation; le premier exprime un fait extérieur, qu'un être intelligent peut reconnaître, à certains signes, dans les êtres organiques qui se meuvent ou sont mus d'une certaine manière; la seconde formule exprime un fait tout intérieur, dont l'individu qui sent et perçoit est à la fois témoin et acteur.

Qu'un être puisse sentir ou avoir des sensations sans que les sensations qui constituent toute son existence, en tant qu'il est identifié

se distingue point de la chose ou de l'objet qui est connu, ou ne peut voir dans ce premier point de départ que la faculté et non point le fait de la connaissance, Pour le spectateur, ou celui qui fait l'hypothèse, la présence de la rose au dehors, et cette modification d'odeur dans l'être sentant qu'il imagine, sont bien des faits réels ou supposés; mais il ne s'agit pas ici de ce qui est affirmé de la statue par celui qui juge dans un point de vue extérieur, il s'agit uniquement de ce qu'elle est pour elle-même. Or, tant qu'elle est odeur de rose, et rien de plus, elle n'existe pas pour elle-même; il n'y a point de fondement intérieur au verbe ou à la copule *je suis*; car, s'il y avait pour la statue un fondement réel, antérieur à l'expression de ce fait : *Je suis odeur de rose*, elle ne serait pas plus identifiée avec cette modification que l'individu, qui dit de lui-même : Je suis souffrant, triste, bien ou mal, ne s'identifie avec telles modifications accidentelles qu'il s'attribue, comme faits circonstanciels de son existence, associés, mais non identiques avec elle.

avec elles, qu'il est ou qu'il devient chacune d'elles, soient pour lui des faits de conscience et de sens intime, sans qu'il perçoive ou connaisse qu'il les a, sans qu'il soit enfin une personne distincte de chacune des impressions qui viennent successivement le modifier, c'est ce qui résulte non seulement de l'hypothèse ingénieuse du *Traité des sensations*, mais de notre expérience, des faits de notre existence les plus avérés, et les moins observés, qui seront exposés dans le cours de cet ouvrage.

Etablissons dès à présent que toute sensation sans moi ou avec laquelle l'être qui sent est identifié, n'est point le fait de sens intime, ou le fait primitif de la connaissance, puisqu'il exclut le sujet qui connaît.

« La perception, dit un philosophe (Arnaud, règles du bon sens contre Malebranche; voyez le tome I de ses œuvres in-4^o, p. 171), est le principal attribut de la nature intelligente; nous tenons pour certain que nul automate, le plus artistement fait, nul être organisé et simplement vivant, ne s'aperçoit de ce qu'il fait, non *est conscius suæ operationis*, et que par conséquent il ne pense point, car la conscience est la même chose que la pensée ou une propriété inséparable de la pensée. » (Note marginale omise par E. N.) (P. T.)

Il est bien essentiel de noter dès à présent cette distinction entre ce qu'un être sentant est en lui-même, et ce qu'il est pour l'intelligence, qui le met à sa place au lieu de se mettre à la sienne. Dans l'hypothèse dont nous venons de parler, et en se plaçant dans le point de vue extérieur de ceux qui construisent la statue, la première impression sensible, avec laquelle s'identifie ou se confond l'âme de cette statue, qui était table rase avant de la recevoir, est bien la conception la plus simple d'où l'on puisse partir, mais ce n'est pas le fait primitif, car pour nous-même, ou dans le point de vue intérieur, il n'y a point de sujet qui connaisse et qui se distingue de la chose connue. C'est sur cette distinction elle-même que repose le fait de conscience, que nous sommes fondés à considérer comme primitif, s'il est vraiment tel qu'aucun autre ne puisse être connu avec lui ou sans lui, et que tous le supposent comme leur condition commune et nécessaire.

Notre expérience naturelle la plus intime nous apprend en effet que pour être capable d'apercevoir le fait le plus simple, d'atteindre ou d'exercer cet acte que nous appelons *connaître*, dans le degré même le plus bas qu'on puisse imaginer, la première condition requise est d'être dans cet état appelé *conscium* ou *compos sui*, où l'on est *soi*, ou *en soi*, opposé à cet autre état que la langue vulgaire elle-même distingue très bien par cette formule : *être hors de soi*. Il est impossible de renier cette distinction que tous les hommes font, sans avoir besoin pour cela d'une métaphysique profonde, ni de grands efforts de réflexion. Dans les états de manie, de délire, d'ivresse, de somnambulisme, comme dans les passions véhémentes et subites, l'individu, hors de toute connaissance, parce qu'il est en effet hors de lui-même, se trouve

excepté de la classe des êtres intelligents et moraux : aussi les lois humaines ne l'atteignent plus. Mais, sans recourir à ces aberrations extrêmes, il est d'expérience que plus nous sommes vivement affectés, moins nous percevons et connaissons, c'est-à-dire moins nos impressions propres et les objets ou les causes qui les excitent sont des *faits* pour nous. D'où nous pouvons induire avec fondement qu'il n'y a point de connaissance d'aucune espèce pour un être purement sensitif, tel que sont probablement plusieurs animaux, tel que le fœtus dans le sein de sa mère ou aussitôt après la naissance, etc. Nous disons que ces êtres sentent ou sont affectés, et nous sommes autorisés à l'induire par l'analogie des mouvements coordonnés qu'ils exécutent à la suite des impressions excitées dans certains organes ; mais les sensations ne sont des faits que pour nous qui les jugeons du dehors, et non pour les êtres dont il s'agit. C'est ainsi que tout ce que nous pouvons affirmer, croire ou supposer, relativement aux modes de notre existence dans un état tel que le délire, le sommeil (où la conscience a été suspendue, quoique la sensibilité physique fût en exercice), n'est point réellement affirmé de nous-mêmes comme fait de notre existence et sort absolument des bornes de la connaissance intérieure.

Nous sommes donc fondés à dire que le fait primitif pour nous, n'est point la sensation toute seule, mais l'*idée* de la sensation qui n'a lieu qu'autant que l'impression sensible concourt avec l'individualité personnelle du moi (1).

(1) « Je ne me connais moi-même », dit Arnaud (*Traité des vraies et des fausses idées*, chap. II), « qu'en connaissant toutes les autres choses. C'est par là principalement (je dirais uniquement) qu'on doit distinguer les êtres intelligents de ceux qui ne le sont pas, en ce que les premiers *sunt conscia sui et suar operationis* et les autres non, c'est-à-dire

Nous pouvons donc comprendre maintenant ce qu'est un fait primitif ou une première connaissance, mais nous ne voyons pas encore comment il peut y avoir à distinguer les faits du sens intime de ceux qu'on appelle généralement, dans le langage psychologique, *sensations* ou *représentations*. La manière même dont nous venons de caractériser le fait de conscience semble d'abord exclure une telle distinction. En effet, la connaissance, ne reposant point sur l'absolu, ne peut être basée que sur quelque fait. Or tout fait emporte nécessairement avec lui une relation entre deux termes ou deux éléments qui sont donnés ainsi en connexion, sans qu'aucun d'eux puisse être conçu en lui-même séparément de l'autre. Ainsi le *moi* ne peut se connaître que dans un rapport immédiat à quelque impression qui le modifie, et, réciproquement, l'objet ou le mode quelconque ne peuvent être conçus

que les uns connaissent qu'ils sont et qu'ils agissent, et que les autres ne le connaissent pas. »

Toutes les fois que nous prenons connaissance d'une chose extérieure à nous, nous avons bien la conscience intérieure, plus ou moins claire ou obscure, de nous-même, mais nous pouvons avoir cette conscience de nous-même sans la connaissance d'aucune chose *extérieure*. Voilà ce qui m'est démontré et à quoi n'ont pas fait assez attention les philosophes qui sont partis de la dualité primitive ou de la pensée renfermant nécessairement *sujet représentant* et *objet représenté*.

S'il est vrai qu'il y ait un fait de conscience séparé de toute connaissance objective, après avoir établi nettement ce fait, en le distinguant de tout ce qui n'est pas lui, nous aurons établi le fait primitif de sens intime; ou, sans pouvoir entrer encore dans l'analyse pleine de ce sujet, mais en indiquant de loin le but où nous tendons, nous pouvons observer dès à présent, que cette conscience de soi-même qui est un fait primitif du sens intime, mode *sui generis*, se lie immédiatement au pouvoir d'agir, de commencer le mouvement, et de se diriger soi-même dans le monde des existences; les êtres, qui existent pour nous sans exister pour eux-mêmes, sont mus ou se meuvent, comme ils sentent, sans le savoir.

Dieu est *auteur*, le monde et les animaux sont *spectacle*, l'homme est à la fois *spectacle* et *spectateur* (Rivarol). ce qui revient à dire, que l'homme a seul la faculté, non seulement de sentir ou de percevoir,

que sous le rapport au sujet qui perçoit ou qui sent. De là vient le titre très expressif de *dualité primitive* qu'un philosophe fort estimable a employé pour caractériser le fait de conscience, entendant signifier par là l'indissolubilité réelle qu'il faut admettre entre les deux éléments dont il se compose, et qu'aucun effort de l'esprit humain ne peut concevoir séparés. Il semble donc bien qu'il y aurait contradiction dans les idées comme dans les termes à admettre un fait primitif de sens intime, tel que *le moi*, où le sujet *un* de toute sensation s'y connût d'une manière absolue en lui-même, indépendamment de toute modification sensible actuelle, ou de tout objet qui puisse la causer. De plus, une analyse approfondie des différentes espèces de sensations nous apprend que si l'être sentant était réduit à des impressions purement intérieures, s'il ne localisait pas toutes les sensations en les

mais d'apercevoir qu'il sent; notre sens *intime* est la manière de connaître la plus parfaite, comme étant seule immédiate, comme saisissant son objet par l'*intérieur*, au lieu que les connaissances qui viennent de nos sens sont *médiates* et superficielles.

« L'homme, dit Pascal, n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser; une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer; mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Ainsi toute notre dignité consiste dans la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée. » (*Pensées de Pascal. — Connaissance générale de l'homme.*)

« L'homme est si grand que sa grandeur paraît même en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. » (*Ib., id.*)

Ce n'est donc pas la sensation, c'est la pensée ou le *conscium* le *compos sui*, qui constitue l'homme grand parce qu'il connaît qu'il existe. Le soleil existe, il est grand, il est beau objectivement, mais il n'est pas grand et noble à la manière de l'homme qui connaît et le soleil et lui-même. L'existence d'un être qui ne s'aperçoit pas ou ne sait pas qu'il existe, est un fait aux yeux de l'être intelligent qui la perçoit ou la juge du dehors; mais elle ne l'est pas pour l'être ou la chose qui est l'objet de cette intelligence étrangère.

(Citation, en partie tronquée, dans l'Édition E. N.) (P. T.)

rapportant à une cause ou un objet tangible, dont l'existence fût non seulement distinguée, mais entièrement séparée de la sienne, cet être n'aurait pas même la première idée de sensation, telle que l'entend Locke. Il n'y aurait donc point encore de *fait* pour lui, point de connaissance proprement dite, intérieure ou extérieure.

D'où il suit que le véritable fait primitif, dans l'ordre de la connaissance, serait tout aussi bien, ou peut-être mieux nommé un fait de sens externe que de sens intime; qu'il n'y aurait point de fondement réel à ce dernier titre ou bien qu'il n'y en a point dans la théorie qui fait tout dériver de la sensation.

Pour nous décider entre l'une ou l'autre alternative, essayons d'abord de comparer le point de vue de l'analyse des sensations avec celui qui admet des faits de sens intime.

J'observe d'abord que les philosophes qui ont été le plus loin dans cette analyse ne s'expliquent pas très nettement sur ces premières sensations, qu'ils considèrent comme intérieures, avant d'avoir déterminé la condition première qui les transporte, pour ainsi dire aux objets du monde extérieur. D'autre part, ils disent expressément qu'avant ce transport, ou ce jugement d'extériorité, le moi s'identifie avec ses premières sensations affectives, ou qu'il n'existe qu'en elles et pour elles, et l'on voit, d'après ce qui a été dit, que c'est pour lui-même comme s'il n'existait pas; et en s'arrêtant à ce premier point de départ, sans admettre aucune condition nouvelle, il ne semblerait pas y avoir même la possibilité d'un fait aperçu ou d'une connaissance quelconque. D'autre part, ils affirment que toute la connaissance humaine est renfermée dans la sensation comme dans sa source.

Passons sur cette contradiction qui est peut-être plus

dans les termes que dans les idées, et admettons que le *moi* se trouve uni à ces sensations, mais qu'au lieu d'être identifié avec toutes, il se distingue de chacune, de manière qu'il y ait autant de faits intérieurs que de sensations spécifiques ou individuelles ainsi distinctes. Voyons si celles-ci pourraient avoir les caractères des faits primitifs du sens intime, dans l'acception du programme que nous discutons.

Et d'abord, les sensations auxquelles les analystes dont nous parlons se sont arrêtés, comme à l'origine de la connaissance, à la source unique d'où ils ont cru pouvoir dériver non seulement plusieurs espèces d'idées, mais, de plus, le système complet de nos facultés intellectuelles, ces sensations, dis-je, telles qu'odeurs, saveurs, sons, couleurs, etc., sont considérées comme purement affectives dans leur principe, c'est-à-dire comme se bornant à modifier l'âme de la statue, sans être encore localisées ou rapportées soit à quelque siège organique, soit à quelque objet étranger. Or, sans nous arrêter ici à la remarque déjà faite avant nous, savoir que chaque sensation individuelle ou spécifique, ainsi simplifiée, et considérée isolément de toutes les autres qui lui sont collatérales, et dont elle ne peut être réellement séparée, n'est qu'un élément hypothétique, pris dans l'ordre abstrait, et dénué de tout caractère de fait, j'observerai seulement, et même en maintenant ce caractère, que dans l'état où on considère ces sensations, elles ne peuvent guère différer de ces affections vagues, agréables ou douloureuses, que nous éprouvons au dedans de notre corps, et qui, lorsqu'elles ont un certain degré de vivacité, tendent à absorber toute faculté de percevoir, de juger. Or ce n'est pas là sûrement ce qu'on peut entendre par faits primitifs du sens intime qui servent d'origine à la science. Je

dis de plus, qu'il y a opposition entre les caractères des sensations affectives et ceux qui doivent convenir au fait primitif dont il s'agit.

Ce fait, qui est l'origine de la science, devrait avoir un caractère de permanence, et cependant ces affections varient sans cesse, soit avec les différentes causes externes qui les font naître, soit avec les dispositions des organes qui en sont le siège. Quelquefois elles disparaissent de la conscience par leur faiblesse : d'autres fois, elles l'absorbent par leur vivacité. Or, comment ces impressions, qui excluent si souvent la connaissance et ne s'y associent pour ainsi dire qu'accidentellement, pourraient-elles en être l'origine ? En second lieu, le même fait primitif devrait avoir un caractère de relation, comme étant le fait générateur de la connaissance, ou étant lui-même une connaissance. Puisqu'il s'agit d'un fait de sens intime, cette relation ne doit point s'étendre hors des limites de la conscience, ni admettre aucun élément étranger. Ou nos sensations réduites à cet état de simplicité où les analystes les ont considérées, n'ont plus de caractère de relation, et alors elles ne sont pas des faits ; ou elles acquièrent ce caractère en se composant avec le jugement d'extériorité ; et alors ce ne sont plus des faits primitifs de sens intime, puisqu'elles admettent un élément étranger.

Comment le même rapport peut-il être déterminé, tant que l'un de ses éléments reste dans cette indétermination absolue où on laisse flotter l'espèce de notion vague attachée à ce qu'on appelle *objet* ?

De quel objet entend-on parler, en effet, quand il s'agit de cette union indissoluble et constante des deux termes du même rapport fondamental ? Est-ce l'objet d'un sens externe tel que celui de l'odorat, celui du goût

celui de l'ouïe, celui de la vue, du tact ? Tous diffèrent entre eux et aucun d'eux ne se ressemble. Tous varient et fuient comme l'ombre, *par levibus ventis* ; chacun d'eux, en s'associant au moi, constitue bien un fait particulier, mais aucun ne jouit exclusivement aux autres de ces caractères de primauté, de constance et d'indissolubilité d'avec le sujet, qui doivent convenir à l'élément nécessaire de la dualité originelle ou du fait primitif du sens intime.

Quel est donc l'élément précis auquel conviennent ces caractères, ou qui soit tel que le sujet lui-même soit déterminé, dans l'existence réelle, par son rapport avec lui, comme il ne l'est lui-même que dans son rapport avec le sujet ? Telles sont les limites où je crois pouvoir renfermer toutes les recherches relatives au fait primitif ou au principe générateur de la connaissance.

Quant à la seconde condition, savoir la fixité égale ou la détermination constante et réciproque des deux éléments du fait primitif ou des deux termes du rapport fondamental, elle ne saurait être également satisfaite dans aucun point de vue général sous lequel on considère une sensation quelconque, soit comme affective, soit comme représentative. En effet, tous ceux qui attribuent à cette sensation le caractère d'un fait ou d'une dualité primitive, y distinguent bien un sujet simple, identique, permanent et un objet ou un mode qu'ils disent être variable et multiple. C'est ainsi que séparant ou abstrayant du rapport primitif chacun des deux éléments qui le constituent, ils prétendent les caractériser ainsi séparément l'un de l'autre ; ils se mettent par là en contradiction avec le principe d'indissolubilité qu'ils semblaient d'abord reconnaître.

Mais, d'une part, quand on dit que le sujet est un,

simple, identique, il s'agit de savoir si l'on parle d'une existence réelle, actuelle ou d'une pure abstraction de notre esprit, sans réalité. Dans ce cas, nous n'avons rien à dire, quant à présent. Que s'il s'agit d'une existence réelle, nous pouvons affirmer, sans crainte d'erreur, qu'aucune existence, y compris celle du *moi*, ne peut être donnée qu'à titre de fait et sous l'une ou l'autre de ces deux relations, savoir : celle d'un mode variable ou permanent à une substance une, identique, ou celle d'un effet transitoire et qui commence à une cause durable qui le fait commencer ou le détermine. Mais lequel des deux est primitif ? Je montrerai ailleurs qu'on ne peut refuser le titre de *primauté* à l'une et à l'autre de ces deux notions. Mais encore quelle est celle qui dérive le plus immédiatement de cette source ? En d'autres termes, le moi est-il donné à lui-même dans le fait primitif comme substance modifiée ou comme cause ou force productive de certains effets ? Je ne sais si cette question première a jamais été examinée ou même posée en philosophie ? Mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'on a fait comme si elle était résolue d'avance, et que c'est le rapport d'inhérence de certains modes à une substance sentante ou pensante, qui sert en général de point de départ aux philosophes. Condillac lui-même n'a pas à ce sujet d'autres principes que Descartes.

La substance absolue de l'âme étant posée avec certains attributs ou facultés (ne fût-ce que celle de sentir) qui lui sont inhérentes, que cette substance reçoive les idées de Dieu au moment de sa création, ou qu'elles lui viennent par sensation du monde extérieur, toujours est-il qu'elle est passive dans sa réceptivité ; et l'entendement humain ne sera plus considéré, depuis son principe jusqu'au dernier période de son développement, que sous le

même rapport de passivité originelle; car d'où viendrait un principe d'activité qui n'entre point dans sa nature ou sa constitution primitive? Nous trouvons bien actuellement dans notre esprit l'idée de la substance; mais il n'est point difficile de prouver que cette notion relative est une déduction assez éloignée des faits primitifs. Nous trouvons bien aussi profondément empreinte en nous la notion de cause ou de force; mais avant la notion est le sentiment immédiat de la force, et ce sentiment n'est autre que celui de notre existence même dont celui de l'activité est inséparable. Car nous ne pouvons nous connaître comme personnes individuelles, sans nous sentir causes relatives à certains effets ou mouvements produits dans le corps organique. La cause ou force actuellement appliquée à mouvoir le corps, est une force agissante que nous appelons *volonté* : le moi s'identifie complètement avec cette force agissante. Mais l'existence de la force n'est un fait pour le moi qu'autant qu'elle s'exerce, et elle ne s'exerce qu'autant qu'elle peut s'appliquer à un terme résistant ou inerte. La force n'est donc déterminée ou actualisée que dans le rapport à son terme d'application, de même que celui-ci n'est déterminé comme résistant ou inerte que dans le rapport à la force actuelle qui le meut, ou tend à lui imprimer le mouvement. Le fait de cette tendance est ce que nous appelons *effort* ou *action voulue* ou *volition*, et je dis que cet effort est le véritable fait primitif du sens intime. Seul, il réunit tous les caractères et remplit toutes les conditions analysées précédemment.

Il a le caractère d'un *fait*, puisque la puissance ou la force qui effectue ou tend à effectuer les mouvements du corps, se distingue nécessairement du terme *inerte*, qui résiste, même en obéissant, et ne peut pas plus se con-

fondre avec lui, en tant qu'elle agit, que s'en séparer absolument pour se concevoir ou se saisir elle-même, hors de tout exercice. Le fait est bien *primitif*, puisque nous ne pouvons en admettre aucun autre avant lui dans l'ordre de la connaissance, et que nos sens externes eux-mêmes, pour devenir les instruments de nos premières connaissances, des premières idées de sensation, doivent être mis en jeu par la même force individuelle qui crée l'effort. Cet effort primitif est de plus un fait de *sens intime*; car il se constate lui-même intérieurement, sans sortir du terme de son application immédiate et sans admettre aucun élément étranger à l'inertie même de nos organes. Il est le plus simple de tous les rapports, puisque toutes nos perceptions ou représentations extérieures s'y réfèrent comme à leur condition primitive essentielle, pendant qu'il n'en suppose aucune autre avant lui et qu'il entre dans toutes comme élément formel; puisque enfin le jugement d'extériorité, que plusieurs philosophes ont considéré comme le véritable rapport simple et fondamental, repose sur lui comme sur sa base propre et n'en est lui-même qu'une extension. Enfin il est le seul rapport *fixe*, invariable, toujours identique à lui-même, puisque n'admettant aucun élément variable, étranger; il est le résultat constant de l'action d'une seule et même force déployée sur un seul et même terme.

Le fait primitif du sens intime étant ainsi déterminé, nous trouvons enfin la véritable acception des termes du programme qui a donné lieu à cette dissertation. On nous dit en effet, avec autant de justesse que de profondeur, que la science des principes doit reposer sur les faits primitifs du sens intime. Dans le point de vue sous lequel nous venons de le considérer, ce fait sert nécessairement de base au principe de causalité, puisque toute

idée abstraite de cause, ou la catégorie même de causalité ne peut avoir son origine et sa base naturelle que dans la conscience de notre propre force ou de l'effort qui est nous-même. Or le principe de causalité, ainsi que l'a remarqué avant nous un philosophe très judicieux, est le *père de la métaphysique*; c'est le pivot sur lequel s'appuie toute la science des principes. En plaçant ainsi ce principe, ou le fait primitif dont il dérive immédiatement, à la source même de toute science, et le substituant à la notion de substance absolue qui a ou qui avait servi jusqu'à présent aux philosophes, nous devons donc avoir une autre philosophie, une autre analyse des sensations et des idées, un autre système de génération des facultés.

Il fallait d'abord donner une idée générale de l'objet de cet ouvrage et je ne le pouvais sans discuter les termes du programme qui lui sert de fondement. Cette discussion m'a entraîné au delà des bornes où j'aurais voulu me renfermer, et me fait sentir à présent tout l'inconvénient qu'il y a à déterminer l'objet d'une science quelconque avant d'avoir fait cette science. En présentant ici comme un principe ce qui doit être le résultat des nombreuses analyses dont se compose cet ouvrage, je n'ai pas pu espérer que les lecteurs philosophes, même les plus exercés, pussent bien se placer dans un point de vue que je ne peux actuellement éclaircir davantage. En attendant les développements nécessaires, il me suffit qu'on connaisse dès à présent mon point de départ, mon but et la direction que je suivrai pour l'atteindre. Mais, sans prétendre avoir déjà décidé ce qui doit être encore en question, je m'appuierai dès à présent sur les énoncés précédents pour achever de remplir l'objet que je me suis proposé dans mon Introduction.

III

PROJET DE CONCILIATION ENTRE LES DIVERS SYSTÈMES DES PHILOSOPHES SUR LA GÉNÉRATION DES IDÉES

Les essais vains et téméraires faits par divers métaphysiciens, soit pour expliquer l'union mystérieuse du sujet et de l'objet de toute représentation, soit pour ramener les deux éléments de la dualité primitive à l'unité absolue du principe spirituel ou matériel, ont dû tenir en garde les meilleurs esprits ou les prévenir contre toute tentative de ce genre, et leur faire sentir le danger des explications d'un fait vraiment inexplicable, par cela seul qu'il est primitif et fondamental de tous les autres. Aussi nous commandent-ils de partir de la conscience du *moi* sans chercher à la ramener à l'unité, ni même à déterminer les rapports des deux éléments entre eux, et la part de chacun à tout le système de nos représentations.

Cette recommandation (1) est bien sage. Peut-être

(1) La connaissance se fait nécessairement par une antithèse; tout est antithèse pour l'homme; il est en lui-même une antithèse primitive et ineffaçable; il en forme une avec l'univers. Tous les êtres se révèlent peut-être ainsi un dans leur essence, jusqu'à Dieu, qu'il est impossible de concevoir comme un être *solitaire*. S'il en est ainsi, tous les systèmes qui cherchent une base dans l'*unité absolue* sont jugés.

La doctrine de Condillac et celle de son disciple De Tracy ont voulu

l'est-elle trop. Peut-être les philosophes qui nous l'adressent s'exagèrent-ils l'impuissance de tous nos moyens de connaître les faits primitifs, comme certains métaphysiciens trop hardis s'étaient exagéré la puissance de ces moyens pour atteindre jusqu'à l'absolu, afin d'en déduire les faits ou les existences mêmes par une sorte de création.

Lorsqu'on nous propose de partir de la conscience du moi comme d'une dualité primitive, sait-on bien quelle est cette dualité vraiment primitive ? En a-t-on bien constaté les éléments, les a-t-on ramenés à leur plus simple expression ? A-t-on déterminé enfin quelle est, de la part de l'objet, la condition essentielle de la permanence ou de l'identité du rapport ? Si cela eût été fait, nous n'aurions pas eu besoin d'entrer dans les considérations qui précèdent, et l'on voit bien que les analyses dont nous avons présenté un aperçu ne tendent ni à expliquer le fait, ni à le ramener à l'unité parfaite, mais bien à déterminer l'espèce du rapport qui unit entre eux ses éléments, afin d'apprécier par la suite la part de chacun d'eux à nos représentations. Et la possibilité, la nécessité même de cette double détermination se trouveraient justifiées, s'il en ressortait d'abord un moyen propre à concilier les divers systèmes de philosophie (1) sur la nature ou l'origine des principes de nos

se donner une telle base, en jugeant un être purement sentant qui ne connaîtrait rien que ses sensations (supposé que sentir et connaître la sensation, son existence, soient la même chose) et en qui se développerait néanmoins un système complet de facultés et d'idées. (*Omis dans l'Édition d'E. Naville.*) (P. T.)

(1) L'opposition qui paraît régner entre les divers systèmes de philosophie porte bien moins sur les faits primitifs de l'âme et de la nature que sur l'explication de ces faits, mais cette opposition fût-elle absolue et s'étendit-elle à tout, elle ne serait encore qu'une opposition et non point une présomption contre la nature humaine. (*Omis dans l'Édit. d'E. N.*) (P. T.)

connaissances; en second lieu, une preuve tirée de la nature même du fait primitif de conscience que toute explication de ce fait est impossible *a priori*, et que tout rappel des deux éléments à l'unité est absurde et implique contradiction.

Je suis intimement convaincu qu'une analyse plus exacte et plus approfondie des faits primitifs de sens intime doit amener ces deux sortes d'avantages. Si cette conviction ne me trompe pas, mon essai sera pleinement justifié. Je m'occuperai ici de l'exposition des moyens conciliateurs et des principes sur lesquels il peut se fonder. Quant à la preuve dont je viens de parler comme propre à mettre fin à toutes les vaines recherches et aux discussions interminables de la métaphysique, elle trouvera sa place dans le corps de cet ouvrage.

« La philosophie », a dit un sage que je me plais à citer, « doit nécessairement partir d'un fait et non pas de notions arbitraires. Quelque simples et évidentes que paraissent les notions, on peut toujours demander d'où elles viennent, comment elles ont été formées; on peut révoquer en doute leur réalité; elles ne portent pas en elles-mêmes leur titre de créance et l'on est toujours tenté d'essayer de les définir. La notion *primitive*, pour mériter d'être admise, devrait au moins s'annoncer comme un fait primitif antérieur à tous les autres, ou n'en supposant aucun avant lui, révélé à tous les esprits attentifs par le sens intime, inséparable de ce sens, s'il ne le constitue pas. » (1) Tel est le caractère du fait précédemment exposé, auquel j'ai cru pouvoir rattacher les principes de la connaissance.

En remontant à l'origine de l'idée ou de la notion

(1) Ancillon, *Mélanges de littérature et de philosophie*, t. II, page 80.

actuelle, exprimée dans notre langage sous le titre de cause ou causalité, on la trouve identifiée dans sa source avec le fait du sens intime ou avec celui de notre existence individuelle. Cette notion s'annonce donc comme un fait vraiment primitif, révélé à tous les esprits par le *sens interne*. Elle reçoit éminemment le caractère de principe et celui de fait.

En partant de la même source, nous trouverons que toutes ces notions reconnues par les métaphysiciens comme premières et directrices, telles que l'unité, l'identité, la substance, ne sont qu'autant d'expressions des faits primitifs du sens intime, ou des déductions immédiates du même fait reproduit sous différents titres abstraits. D'où il suit que toute la science des principes viendra se résoudre dans celle de ces faits, et que la principale fonction de la psychologie sera de les constater dans leur source, d'en déduire toutes les notions qui y prennent leur origine. Or, je dis que si la nature et les caractères du véritable fait primitif étaient constatés d'une manière claire et certaine, il n'y aurait plus lieu à aucune opposition ou divergence des systèmes de philosophie.

Les divergences de ces systèmes consistent en effet en ce que les uns veulent que les notions dont nous venons de parler, et qu'ils considèrent comme primitives, résident dans l'âme *a priori* et soient indépendantes de l'expérience ou avant elle, pendant que les autres veulent qu'elles soient déduites par généralisation ou abstraction des faits donnés par l'expérience extérieure, c'est-à-dire des sensations mêmes. Mais pourquoi les métaphysiciens soutiennent-ils que les notions premières et directrices de cause, substance, unité, identité, etc., résident dans l'âme *a priori* ? C'est que, méconnaissant

le caractère et la nature des faits primitifs avec lesquels de telles notions s'identifient dans leur source réelle, et que, les prenant dans ce degré de généralisation où les élève l'emploi répété des signes du langage, ils ne peuvent reconnaître leur premier caractère de faits. Et pourquoi, d'un autre côté, les doctrines qui se fondent sur l'expérience prétendent-elles pouvoir déduire de la sensation toutes ces notions ou principes ? N'est-ce pas, de même, parce qu'elles les confondent avec les idées générales, qu'elles méconnaissent leur caractère individuel ou celui de faits du sens intime d'où elles sont déduites immédiatement ? Qu'y aurait-il donc à faire pour opérer un rapprochement entre ces systèmes opposés ? Rien autre chose que constater la nature des faits primitifs du sens intime.

En effet, 1^o d'une part, s'il est vrai que la cause, l'un, le même, se trouvent identifiés à leur source avec le fait primitif du sens intime, il ne s'agit que de constater la nature de ce fait pour reconnaître l'origine des principes dont il s'agit et voir que ce ne sont pas des notions *a priori*. Les catégories de causalité, d'unité, d'identité, ne sont plus des principes, puisqu'on peut toujours demander d'où viennent ces notions, comment elles sont formées, quels sont leurs titres de créance. Dira-t-on qu'elles sont innées dans ce sens, où, comme le dit Leibnitz, le sujet pensant est inné à lui-même ? Nous répondrons que ce sujet même n'est pas inné, mais qu'il est constitué tel dans un fait ou rapport primitif. Ce fait doit avoir un commencement, comme toute série doit avoir un premier terme. Or, si la personnalité a une origine, si le *moi* n'est pas inné à lui-même, qu'est-ce qui peut l'être ? De ce que toutes ces notions, qui sont des dépendances ou des dérivations immédiates du fait primitif se trouvent

placées avec lui à l'entrée de toute la science, il s'ensuit bien qu'elles sont contemporaines à la première connaissance, qu'elles sont les premiers éléments de combinaison, et dans ce sens les véritables principes de nos idées, mais non pas qu'elles les précèdent; que l'expérience extérieure est réglée par elles et les suppose, mais non qu'elles soient indépendantes de l'expérience intérieure. Enfin, de ce que certains principes sont universels, constants, nécessaires, en tant que nous ne pouvons exister sans les connaître, à titre d'êtres pensants, pas plus que nous ne pouvons les connaître sans exister, on peut bien conclure qu'ils diffèrent par leur nature de toute sensation variable, accidentelle, contingente; mais de ce qu'ils diffèrent de la sensation, et non de certains faits primitifs dont les caractères sont eux-mêmes opposés à la sensation, on conclurait très bien au contraire, par cette seule analogie, que ces principes sont identiques à ces faits primitifs, et par suite qu'ils ne peuvent être *a priori*. C'est ainsi que les métaphysiciens purs pourraient être amenés à admettre, sous le titre de faits du sens intime et d'expérience intérieure, ce qu'ils sont fondés à rejeter en principe à titre de sensations et d'expérience extérieure.

2^o D'autre part, les philosophes qui soutiennent une doctrine toute fondée sur cette dernière expérience, excluent avec raison les principes innés ou *a priori*, et, en prenant les notions qu'on leur présente sous ce titre comme des idées générales de la formation desquelles la théorie des signes leur donne tout le secret, ils sont fondés à reléguer ces catégories à la fin de la science, loin de les prendre pour base. Mais, sans rien changer à cette partie vraiment lumineuse de leur doctrine, ne pourrait-on pas les amener à reconnaître que les notions de l'espèce dont il s'agit ne sont pas des idées générales ou des

abstractions comme les autres ? Peut-être seraient-ils moins prévenus contre une source de connaissances qui offre les principes de la connaissance humaine identifiés avec le fait primitif du sens intime, lorsqu'ils verraient surtout qu'elle se concilie avec leur maxime fondamentale : *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, pourvu qu'on attribue à ce mot *sensus* une acception telle, qu'il embrasse les modes de notre activité et ceux de la sensibilité passive, acception qu'il doit avoir pour que la maxime soit à l'abri de toute attaque et complètement vraie, sans admettre même la restriction de Leibnitz, lorsqu'il excepte l'entendement lui-même de ce qui est dans le sens (1).

Tel est ce point de vue conciliateur où voulut d'abord se placer Locke, quand il reconnut deux sources de nos idées, l'une dans les sensations, l'autre dans la réflexion qu'il définit lui-même comme un sens tout intérieur.

(1) Je me flattais mais vainement de voir admettre sous ce titre les faits primitifs de sens intime, et j'ai reconnu mon illusion en relisant ce passage de la *Logique* de De Tracy (p. 260) : « Je ne puis admettre en moi un sens intime particulier distinct de toutes mes autres facultés et de tous les emplois que je puis faire de mes organes. Cette supposition est purement gratuite d'abord ; par conséquent, absolument inadmissible en bonne philosophie, et d'ailleurs *elle n'explique rien*. Elle impose au contraire la nécessité de l'expliquer elle-même. »

Je remarque : 1^o que le sens intime n'étant pour moi que le sens de l'effort ou celui de notre activité motrice, l'auteur ne peut pas s'empêcher de le reconnaître du moins sous ce titre, puisqu'il a lui-même distingué le sentiment d'un effort voulu et celui d'une résistance, ainsi que des sensations musculaires qu'il appelle sensations de mouvement ; c'est selon lui un sens particulier, distinct de tous les autres, auquel il aurait dû donner un nom.

Le sens intime n'est autre dans son principe que celui de vouloir exercer (?) l'effort ; il est bien, à la vérité, distinct de toutes les facultés passives ou purement réceptives de sensations et d'idées, mais non point indépendant de l'emploi que l'individu peut faire de ses organes ; tout au contraire, il se fonde précisément sur cet emploi libre et volontaire. Dans l'exercice des sens externes, on ne peut pas dire que c'est l'individu qui fait l'emploi de ses organes, puisque ce sont plutôt les

Mais, dans sa théorie, la réflexion n'avait point de base; aussi, c'était par ce côté faible qu'elle pouvait être et qu'elle a été le plus fortement attaquée. Locke sépare d'abord trop, sans motif suffisant, ces deux sources d'idées, et il n'est pas difficile de reconnaître que ce qu'il appelle *idée simple de sensation* renferme essentiellement une partie réflexive, qui seule peut constituer l'idée dans la sensation même. Ensuite, il paraît souvent confondre les deux sources, en faisant concourir les sens et la réflexion à des notions qu'il reconnaît lui-même comme simples, et qui ne peuvent l'être que par la réflexion seule. Enfin sa doctrine ne trace aucune ligne de démarcation positive entre les éléments qui proviennent de l'une ou de l'autre origine. En partant des idées simples de la réflexion, il ne part en effet que de ces notions dont on peut encore demander *d'où elles viennent*; il ne les annonce point comme des faits primitifs ou, s'il les

causes étrangères qui les mettent en jeu, souvent contre la volonté.

2^o Nous ne connaissons, dit M. de Tracy, ce que nous appelons notre moi que par les impressions que nous éprouvons; il n'existe pour nous (ou nous n'existons) que par ces impressions comme nous ne connaissons les autres êtres que par les impressions qu'ils nous causent; et ils ne consistent pour nous que dans la réunion de ces impressions. » (*Logique*, p. 261.)

Le moi étant une collection d'impressions, comme l'univers une autre collection, rien n'existe; nous n'existons pas nous-mêmes, comme êtres réels et individuels; mais admettons la parité sous un autre point de vue. Il est vrai que nous connaissons notre moi comme cause de certaines impressions que nous produisons, de même que nous connaissons les autres êtres comme cause des impressions que nous recevons sans le vouloir, et comme la cause est distincte et séparée de son effet, il s'ensuit bien évidemment que le moi n'est pas plus la collection des impressions reçues ou produites que les corps ne sont des collections d'impressions produites.

On ne conçoit point, ainsi que le dit l'auteur, un sentiment de mouvement en général existant sans se rapporter à rien, et ne consistant dans la conscience d'aucune impression particulière; le sens intime étant celui de notre individualité ne comporte aucune généralisation. (*Omis dans l'Ed. d'E. N.*) (*P. T.*)

annonce ainsi, il ne justifie pas assez leurs titres de créance. Assurément le philosophe anglais était dans la bonne voie, et ce qui prouve bien que sa théorie se trouve en partie dans ce point de vue conciliateur vers lequel nous tendons, c'est que les doctrines les plus opposées s'en trouvent rapprochées en plusieurs points (1). Mais ce sage philosophe, pressé de venir aux résultats et de marcher en avant dans le chemin qu'il s'était ouvert, ne put revenir sur ses pas pour constater le véritable point de départ; et, en faisant beaucoup pour la science des idées, il a laissé presque tout à faire dans la science des principes.

Il serait si heureux et si avantageux à tous les progrès de l'esprit humain de voir réaliser cet accord entre tous les systèmes dont nous venons de parler, que je ne puis me défendre d'étayer le projet du traité d'alliance, dont j'ai voulu établir les bases dans ce qui précède, de quelques autres moyens de rapprochement tirés de l'état actuel de la science et des dispositions générales de ceux qui la cultivent.

Les attaques répétées du scepticisme et de l'idéalisme contre la réalité de nos connaissances ont appelé toute l'attention des penseurs sur la nature ou le caractère de ce rapport fondamental de toute connaissance, qui se trouve établi dès son origine, non pas seulement, comme on l'avait dit autrefois, entre les sensations et les objets qui les *causent*, mais plus profondément entre le sujet pensant *moi*, un, identique, permanent, et nos représentations ou sensations et modifications qui varient, se succèdent, se composent sans cesse en lui ou hors de lui. Le premier problème de la philosophie, celui qui tend à

(1) Voyez les *Nouveaux essais sur l'entendement* de Leibnitz et l'*Essai sur l'origine des connaissances* de Condillac.

pénétrer jusqu'aux éléments ou aux racines de notre idée de l'existence, soit personnelle, soit étrangère, a été pris dans tous les sens et soumis aux analyses les plus profondes. Qu'est-il résulté de tant d'analyses faites en même temps par les différentes écoles de philosophie ? Dira-t-on que nous ne sommes pas plus avancés qu'auparavant sur ces questions fondamentales ? On ferait voir seulement par là qu'on ignore ce dont il s'agit et qu'on ne se soucie guère de le savoir. Dès qu'on se donnera la peine de le chercher, on pourra voir que si ces questions premières n'ont pas été jusqu'ici complètement résolues, du moins elles se trouveront réduites, comme le dit le très sage et très profond historien de la philosophie, à leur plus simple expression. On connaît en effet aujourd'hui bien mieux que jamais les limites entre lesquelles se trouve renfermée toute la réalité de notre connaissance, et le point qu'on ne peut dépasser sans se perdre dans le vague, sans ôter tout point d'appui à la pensée. Dès que les véritables objets de recherches ou de discussions ultérieures se trouvent plus nettement circonscrits, on a par là même beaucoup gagné et l'on n'est peut-être pas bien éloigné de s'entendre.

Le temps de ces grandes et interminables discussions métaphysiques est passé; et c'est là un des services les plus importants qu'a pu rendre une philosophie raisonnable, circonscrite dans l'étude de nos facultés ou de nos moyens réels de connaître les choses et nous-mêmes. Si quelque chose pouvait contribuer à ramener ces anciennes luttes oiseuses et vides de résultats, ce serait précisément l'indifférence qu'on témoigne si généralement aujourd'hui pour toute psychologie, indifférence qui tendrait enfin à effacer les traces des bonnes études, et à laisser encore divaguer les esprits dans toutes les

fausses routes où l'esprit humain a été déjà et depuis tant de siècles si souvent entraîné. Là généralement on ne dispute que sur ce qu'on ne sait pas. Lorsqu'on dispute toujours sans jamais s'entendre, c'est peut-être une preuve infaillible qu'on ne peut pas savoir et qu'il est inutile de chercher.

Si plusieurs questions métaphysiques, agitées dans les derniers siècles, n'ont pas encore été terminées de nos jours, c'est parce qu'elles étaient interminables par leur nature, c'est-à-dire entièrement disproportionnées avec la capacité de notre esprit et avec toutes nos facultés ou nos moyens de connaître, ou bien parce que, leur objet n'ayant jamais été bien et nettement circonscrit, on ne savait pas bien ce qu'on demandait, ce qu'on *cherchait*; c'est un moyen sûr de ne pas trouver. Dans le premier cas, il faudrait chercher à montrer en quoi consiste l'insolubilité du problème, dire pourquoi et comment il est insoluble; autrement, rien n'empêchera que des esprits curieux, ardents et irrités par la difficulté même du sujet, n'y reviennent sans cesse. Dans le dernier cas, celui de l'indétermination de l'objet des recherches ou de la fausse application qu'on y fait de certaines facultés qui ne sont pas en rapport avec lui, il est évident qu'une étude plus approfondie, ou une connaissance plus vaste de ces facultés, pourra seule prévenir les écarts précédents, éloigner désormais les vaines tentatives et couper jusqu'aux racines les discussions interminables.

Dans les temps qui précédèrent Bacon, les physiciens s'étaient-ils assez bien éclairci à eux-mêmes l'objet de leurs recherches? S'étaient-ils jamais rendu compte des moyens appropriés à ce genre d'études, et n'était-ce pas surtout par ce défaut évident d'appropriation des facultés de l'esprit au véritable objet d'une connaissance exté-

rière, qu'on transportait sans cesse la métaphysique dans la physique, et que, confondant les limites de ces sciences, on mettait par là même un obstacle insurmontable aux progrès de l'une et de l'autre ? Que fit Bacon lorsqu'il voulut entreprendre la célèbre restauration ? Il détermina l'objet précis des sciences naturelles, les moyens que nous avons de les connaître, les facultés qui s'y rapportent et l'emploi de ces facultés, c'est-à-dire leur application à l'art important d'observer et de faire des expériences. Ce qu'un seul homme de génie fit si heureusement pour les sciences physiques, les travaux séparés de plusieurs sages, partant de points de vue différents, il est vrai, mais se dirigeant vers le même but, ont commencé à le faire et ont avancé l'œuvre plus qu'on ne le croit pour les sciences psychologiques, et morales. En déterminant mieux l'objet et les limites de la science, en faisant une revue plus exacte des moyens de connaître qui lui sont appropriés, en écartant les recherches inutiles, en s'abstenant du mélange d'éléments hétérogènes, de toute hypothèse explicative empruntée des sciences étrangères, ils ont assigné une direction plus fixe aux recherches psychologiques et montré le but vers lequel doivent converger les méthodes et où doivent se réunir à la fin les points de vue des diverses doctrines.

On ne saurait disconvenir que cette convergence, cet accord heureux vers lequel nous tendons, se trouvent aujourd'hui plus faciles qu'ils ne l'étaient à l'époque où parut l'ouvrage de Locke sur l'entendement. Et c'est là une des garanties certaines des progrès qui peuvent bien être rapportés en partie à l'influence de ce sage philosophe, mais qu'il serait injuste de lui attribuer exclusivement. Les préjugés tels, par exemple, que l'existence

de certaines espèces impressionnelles qui s'introduiraient du dehors dans l'esprit et y gravent les images des objets, d'où l'opinion de Locke sur ce qu'il appelle les *idées simples de la sensation*, qu'il croit nous venir toutes faites du monde extérieur, etc., ces préjugés, dis-je, ancien reste du système des atomistes, Démocrite et Epicure, présentés par Lucrèce sous les couleurs séduisantes de la poésie, et rajeunis par notre Gassendi, se trouvent enfin bannis aujourd'hui de toutes les écoles de philosophie. Qui oserait reproduire sérieusement aujourd'hui la question que fait Newton dans son *Optique*, savoir si le *sensorium* n'est pas le lieu où la substance pensante est présente et où les espèces sensibles des choses sont portées à travers les nerfs et le cerveau, afin qu'elles soient perçues par l'esprit présent en ce lieu ? Une détermination plus exacte du véritable objet de la psychologie a dû éloigner pour toujours ces vaines hypothèses, qui confondaient absolument les limites de deux sciences et ouvraient un champ vague et indéfini aux recherches les plus vaines, aux discussions oiseuses et indéterminées. On sait aujourd'hui à quoi s'en tenir sur ces analogies et ces assimilations illusoire entre des phénomènes séparés par un abîme. Non seulement on est d'accord pour écarter toute identité fausse entre l'impression matérielle et la perception qui la suit ou l'accompagne, mais encore on s'accorde assez à ne voir entre elles qu'un rapport de signe et de chose signifiée, au lieu de celui d'une cause efficiente à son effet nécessaire. C'est ainsi que, toutes les explications mécaniques se trouvant mises à l'écart, il ne reste plus que le fait même de l'union des éléments dont nous avons parlé, ou le fait même du sens intime, qui ne peut manquer d'être unanimement reconnu comme le principe générateur

de la science, dès qu'on le circonscrira dans sa source, en le distinguant de tout ce qui n'est pas lui, dès que toutes les causes antérieures de divergence ou d'aberration ne mettront plus d'obstacle à cette étude.

Les métaphysiciens, qui tiennent encore aux *principes a priori* pour les motifs précédemment exposés, sont assez généralement disposés à reconnaître que toute connaissance, toute idée positive, effective, s'appuie sur cette base, et alors même qu'ils admettent certaines formes de virtualités innées, comme les conditions nécessaires de la connaissance, ils avouent que de telles formes n'ont aucune réalité, aucune valeur intelligible hors de l'expérience qui peut seule leur donner un sujet déterminé et les appliquer à une matière quelconque *fournie par les sens*. C'est restreindre beaucoup le champ des données *a priori*, ou plutôt montrer qu'on peut s'en passer entièrement en fondant ses données sur l'expérience intérieure qui pose le *moi* ou *sujet* (pour me servir d'une expression nouvelle) avec le fait primitif du sens intime.

N'y ayant plus lieu ainsi, même dans le point de vue actuel, à rechercher ce que sont en eux-mêmes et hors de tous les faits, ces principes, ces formes, ces virtualités qui ne sont plus des idées innées, on s'attache uniquement à savoir quelle est, dans une représentation quelconque, la part expressément fournie par le sujet, quelle est celle fournie par l'objet. Or ce passage, impossible à faire, sans doute, quand on ôte à toute expérience intérieure ou extérieure le soin de décider, deviendrait plus facile si, partant du fait de sens intime, on limitait le *sujet* lui-même au *vouloir* qui le constitue, et la part qu'il fournit aux modes mêmes de ce vouloir ou aux produits immédiats de cette activité motrice qu'une analyse plus

exacte peut reconnaître jusque dans la perception la plus simple et réputée la plus passive. Déjà, des métaphysiciens, partant de systèmes entièrement opposés, se sont rencontrés dans le point de vue de ce fait primitif du vouloir et de l'effort, qui circonscrit avec une précision nouvelle, et indépendamment de toute hypothèse, la part du sujet dans toute perception ou idée, et par suite laisse pour ainsi dire à nu celle de l'objet.

C'est de ce point fondamental, déjà accordé entre des philosophes trop éloignés d'ailleurs sous tous les rapports, pour pouvoir communiquer et s'entendre, que nous partirons, comme de celui qui doit servir en même temps de base à la science des principes et de centre de ralliement aux doctrines les plus opposées.

En attendant l'exposition complète des moyens qui nous paraissent propres à atteindre ce double but, il ne sera pas inutile de jeter un coup d'œil sur les bases différentes d'une division systématique des phénomènes psychologiques et sur la méthode qui peut être appropriée à l'étude de cet objet.

IV

COUP D'ŒIL SUR LES DIVISIONS DE LA PSYCHOLOGIE ET SUR LA MÉTHODE QUI Y EST APPROPRIÉE

Lorsque le célèbre restaurateur des sciences naturelles, Bacon, embrassa dans un système général toutes les connaissances humaines et dessina l'arbre de leur généalogie, il fit entrer la psychologie sous trois divisions : 1^o science de l'âme ou de sa substance ; 2^o science de ses facultés ; 3^o science de l'emploi et de l'objet de ces mêmes facultés.

On peut contester l'exactitude de cette division ; il est même important de remarquer que, si l'on est généralement convaincu aujourd'hui qu'il n'y a rien à savoir *a priori* sur ce qu'est en elle-même une substance telle que l'âme, et que, loin de devoir poser d'abord en métaphysique cette question comme première et fondamentale, il n'y a pas même lieu à une question raisonnable sur ce sujet, on le doit uniquement à une étude plus approfondie de deux derniers titres de la même division et à une connaissance plus exacte de nos facultés, ou de nos moyens de connaître et des objets qui sont appropriés à ces facultés diverses.

En effet, c'est en nous donnant la juste mesure de ces moyens et nous faisant connaître la nature et la portée de ces facultés que la psychologie parvient à en corriger les aberrations et à en prévenir les écarts; et peut-être trouverait-on dans les objections mêmes si souvent et si largement répétées contre toute psychologie, la meilleure preuve de son utilité ou de son indispensable nécessité.

Mais, en s'arrêtant ainsi aux derniers titres de la division de Bacon, on peut demander s'il y a vraiment une science particulière de nos facultés, distincte de leur emploi ou de leur application à quelque objet déterminé dans l'expérience extérieure.

Cette question se réduit à savoir s'il y a des faits particuliers de sens intime, distincts des phénomènes représentés aux sens extérieurs, et elle rentre ainsi pleinement dans l'objet de notre discussion antérieure. Or je dis qu'il y a une science de ces faits intérieurs, identique avec celle de nos facultés et vraiment distincte de celle de leur objet s'il est vrai, comme l'affirme Locke, et comme chacun peut le vérifier sans sortir de lui-même, que nous ayons les idées simples de certaines facultés de perception et de volonté qui sont en nous, tout aussi claires et aussi évidentes que celles des sens externes. Mais il s'agit de savoir si la méthode générale de Bacon, appliquée par Locke et ses disciples à la science de nos facultés, est expressément appropriée à cette dernière. Pour être parfaitement conséquent à sa propre doctrine, Bacon avait dû commencer par observer les effets ou les produits de nos diverses facultés, pour en former des classes et les subordonner à certaines causes ou facultés générales qui n'étaient encore que des titres de classification. Et ce fut ainsi qu'il établit sa grande division des facultés de l'entendement, en raison, mémoire

et imagination, division arbitraire, fondée sur l'ordre encyclopédique et seulement en vue de cet ordre, pendant qu'elle aurait dû lui servir de base, si la science de l'emploi des facultés eût été vraiment distincte, dans l'esprit de l'auteur, de celle de leur objet, ou avant elle.

Locke semble méconnaître aussi cette distinction et cet ordre de subordination, lorsqu'il veut énumérer les diverses facultés de l'esprit humain ou en assigner les caractères, puisqu'il les réduit presque toujours aux titres généraux de la classification des idées elle-même. C'est ainsi qu'il distingue une faculté d'abstraire et une autre de composer, uniquement parce que, s'attachant à la distinction des différentes espèces d'idées, il en a connu d'abstraites et de composées. Mais alors pourquoi ne pas admettre autant de ces titres nominaux qu'on a distingué dans le langage d'espèces de perception ou de classes d'idées différentes ? Pourquoi et comment en limiter le nombre ? N'est-ce pas ainsi que les scolastiques reconnaissaient autant de facultés ou de causes naturelles qu'ils pouvaient distinguer de propriétés ou de qualités abstraites, en les substantifiant dans les termes d'un langage de convention ? Mais que deviennent alors les idées simples de la réflexion, et qu'y a-t-il de commun entre les produits d'une généralisation actuelle et les faits positifs et individuels du sens intime ? Sans doute, la doctrine de Locke paraît bien loin de celle de la *sensation transformée* qui lui a succédé, et cependant on ne peut s'empêcher de reconnaître que, si elle lui était opposée dans un de ses principes, elle renfermait déjà dans son sein cet ennemi dangereux qui devait la détruire.

Si Locke eût déduit de la réflexion seule tout ce qui pouvait être tiré de cette source, s'il eût donné une base fixe et certaine à la science des facultés, en la dis-

tinguant dans les faits du sens intime, nettement circonscrits, Condillac ne l'aurait pas accusé d'admettre cette faculté comme innée, et le disciple n'aurait pu s'autoriser du peu d'usage que le maître avait fait de cette source d'idées, pour la rejeter absolument de son système de la génération des facultés. Condillac commence en effet à se séparer de Locke, bien qu'il imite jusqu'à un certain point sa manière de déduire les facultés des idées mêmes qui en sont les produits, lorsqu'il confond la force active qui transforme avec les matériaux transformés, car dès lors les facultés se trouvent renfermées avec les idées mêmes dans la sensation passive, seul fait primitif, extérieur ou du moins subordonné à des causes ou occasions extérieures et accidentelles.

Condillac est très conséquent à son point de départ. Il déduit très bien de son principe tout ce qui y est, mais il ne peut en déduire ce qui n'y est pas; aussi les opérations actives de l'esprit humain n'entrent en aucune manière dans son système de la génération des facultés, et les titres nominaux *attention*, *réflexion*, *comparaison* s'y trouvent, mais les actes mêmes que nous caractérisons ainsi, en nous appuyant sur le témoignage du sens intime en sont tout à fait exclus. Aussi les doctrines *a priori* qui considèrent comme des virtualités, des formes innées à l'âme, par suite comme n'ayant aucune origine assignable dans l'expérience, ces opérations actives et ce système entier des idées réflexives dont Condillac ne parle pas réellement, quoiqu'il en emploie les signes; ces doctrines dis-je, subsistent avec ou malgré celle de la sensation transformée qui ne les atteint même pas; et celles-là peuvent toujours se croire basées sur la vérité absolue, sans contester à celle-ci son système de vérités conditionnelles.

Le point de vue qui pourra remonter jusqu'au véritable fait primitif de sens intime, se placera entre ces deux doctrines, qui sont plus éloignées l'une de l'autre par la différence de leur objet, qu'opposées par la contrariété de leurs principes. En constatant sous leurs véritables titres les facultés actives de l'esprit humain, il assignera aux idées ou notions réflexives, que nous pouvons nous en faire, une origine dans le fait même de l'existence et de la personnalité du moi. En remontant jusqu'au principe de l'activité qui constitue cette existence, il trouvera dans l'expérience intérieure une base commune, et les doctrines qui considéraient nos facultés comme des virtualités ou des formes inhérentes à notre âme pourraient se rejoindre à celles qui prétendaient dériver ces facultés mêmes du premier exercice d'un sens tout externe. Ainsi l'objet propre de la psychologie, que nous avons réduit, selon des vues précédentes, à la science des principes, peut être appelé encore science des facultés humaines, de leur origine et de leur génération, et c'est à l'une ou à l'autre de ces sciences identiques dans leur source que peuvent être ramenés tous les titres réels de la métaphysique.

Vent-on que cette science ne soit autre que celle qui considère les êtres sous leurs relations les plus générales, c'est-à-dire qui sont communes à tous et inséparables de toutes les idées que nous nous formons des choses et de nous-mêmes, comme l'être, la substance, la cause ou la force, le nombre, l'espace, le temps, etc ? On pourra voir que ces relations n'ont ce caractère métaphysique de généralité, de nécessité, que parce qu'elles sont inséparables de l'existence même du sujet pensant, ou de l'aperception interne qu'il a de lui-même dans toutes ses opérations et modes divers. On les trouve donc identifiées à la source

avec les faits primitifs du sens intime : constater ces faits c'est reconnaître le caractère de ces idées et *vice versa* et c'est sous ce point de vue principalement que la métaphysique, considérée comme la science des principes, se réfère de la manière la plus immédiate à l'objet que nous lui avons assigné.

Considérant d'autre part que toutes les connaissances humaines ne peuvent reposer que sur des faits, veut-on que la métaphysique ne soit que la science des faits généraux, constants et primitifs, et, passant de la science à l'application, que l'esprit métaphysique consiste dans l'art de constater ces faits, de les lier entre eux et à un premier qui serve à les expliquer ? On voit encore bien évidemment que c'est là l'objet exprès que nous avons été conduit à attribuer à la science, en déterminant ce qu'il fallait entendre par les faits primitifs du sens intime.

S'arrête-t-on au point de vue qui sépare en deux parties distinctes tout le domaine de la science, savoir : 1^o celle qui, étant du ressort de l'observation et de l'expérience, forme le champ propre des sciences physiques ou naturelles, etc ; 2^o celle qui s'attache uniquement à ces notions ou idées premières et directrices que le sujet pensant tire de son propre fonds ? C'est encore justement la distinction que nous avons eue en vue, en justifiant le titre des faits primitifs du sens intime et en montrant que toutes les notions ou idées appelées premières et directrices, comme étant les conditions de toutes les autres, sont déduites de ces faits, ou en constituent la science.

Sortant de ces généralités de théorie et cherchant à ramener la science à des objets plus clairs, plus palpables, pour ainsi dire, plus susceptibles d'une application immédiate, on pourra encore réduire la métaphysique

au dernier titre de la division de Bacon, c'est-à-dire à la science de l'emploi et de l'objet de nos facultés actives : l'entendement et la volonté; alors la métaphysique, se renfermant dans les bornes de la logique et de la morale, ne s'offrira plus que comme un instrument ou une méthode générale applicable à nos idées ou à nos actions pour diriger les uns vers ce qui est vrai, les autres vers ce qui est bon. Ce sera donc plutôt une science d'*application* ou un *art* qu'une théorie universelle ou une science des principes. Mais cet art ou cette application a toujours ses principes régulateurs, sa méthode appropriée. Il y a mieux : c'est que la connaissance théorique dont il s'agit, quoique se justifiant elle-même par les faits du sens intime, se vérifie encore bien mieux par ses applications, et qu'ainsi, comme la pratique suppose la théorie, celle-ci, à son tour, a besoin de la pratique pour se confirmer à elle-même et prouver son utilité. Nous apprendrons peut-être ainsi à reconnaître tous les avantages pratiques qui doivent suivre l'emploi d'une telle méthode.

En considérant la psychologie comme la science des faits intérieurs, il ne paraît pas que cette science puisse se fonder sur une méthode différente de celle qui a été employée, depuis Bacon, dans toutes les sciences naturelles et qui se justifie d'elle-même par des faits si nombreux et si éclatants. Observer ou étudier les phénomènes individuels, les classer, en poser les lois, en chercher les causes, tel est l'ordre régulier des procédés de l'esprit dans toutes les sciences de *faits*. Les disciples de Bacon, qui ont dirigé leurs recherches vers cette classe importante de faits qu'offrent à l'observateur réfléchi les diverses facultés de l'esprit humain en action, fournissent le modèle, le précepte et l'exemple de cette méthode, lorsqu'ils s'attachent d'abord exclusi-

vement à recueillir les phénomènes, à noter également les analogies qui les rassemblent ou les différences qui les séparent, à les distribuer dans un certain nombre de classes, et à s'élever ainsi jusqu'à ces lois générales qui dirigent l'esprit humain dans ses diverses opérations, en s'abstenant de toute hypothèse sur les causes ou le *comment* des phénomènes; et les plus réservés vont même jusqu'à écarter de leurs recherches l'origine de la connaissance et la *génération des facultés humaines*, comme étant hors des limites de l'expérience intérieure dans lesquelles la doctrine dont il s'agit veut strictement se renfermer. C'est bien là la méthode qui a imprimé une direction si heureuse à toutes les sciences physiques.

En soumettant à un examen approfondi les productions d'ailleurs très estimables et très instructives des philosophes qui ont été le plus fidèles à cette méthode (à partir de l'*Essai sur l'Entendement* de Locke jusqu'aux ouvrages les plus modernes de ses disciples), on trouvera des aperçus très judicieux sur plusieurs facultés de l'esprit humain, sur la manière dont elles s'exercent ou s'appliquent à la formation des idées, mais point de système complet de ces facultés (1), point de liaison, c'est-à-dire d'enchaînement entre elles, où l'on puisse voir comment elles sont subordonnées les unes, ou aux autres, ou à quelque fait primitif que l'expérience intérieure soit capable de constater. Au contraire, on ne les caractérise jamais que d'après certains résultats fortuits de leur exercice; alors on les identifie avec les faits mêmes généralisés.

Ne faudrait-il pas que la psychologie remontât jusqu'aux premiers rudiments de notre constitution intel-

(1) Je ne parle pas ici du système de Condillac, qui est purement artificiel.

lectuelle, qu'elle en séparât tous les produits de nos habitudes, de nos impressions fortuites et accidentelles, pour distinguer ce qui est vraiment primitif de ce qui est acquis, ce qui est inséparable de la première fécondation du germe intellectuel de ce qui détermine son développement ultérieur ? Or la méthode qui prend pour point de départ un fait déjà composé, et qui s'ôte tous les moyens de décomposition ultérieure, peut-elle être appropriée à la recherche de ces éléments et à une science des principes ? En suivant même cette méthode, si bien adaptée à la science des phénomènes qui sont extérieurs à nous, il y a un art d'observer les faits qui se présentent d'eux-mêmes à nos sens, et un autre art pour découvrir ceux qui se cachent, pour *tourmenter la nature*, comme dit Bacon lui-même, et la forcer à nous dévoiler son secret. Mais si le premier art de l'*observation* intérieure a été heureusement cultivé par les psychologues, disciples de Locke, le second, bien plus difficile, celui de l'*expérience* intérieure, a-t-il été vraiment pratique ? Et s'il l'eût été, si, par ce moyen, on était remonté jusqu'aux véritables éléments primitifs, différerait-on autant sur la nature et les éléments des principes, n'aurait-on pas trouvé le moyen de terminer ces discussions sur l'origine de certaines notions que les uns placent à l'entrée de la science, tandis que les autres les relèguent à la fin ? Ne se serait-on peut-être pas assuré, enfin, que si, dans l'ordre que prescrit la méthode dans les sciences physiques, la recherche des causes ne peut être que le couronnement de la science, l'idée de cause ou le fondement de l'application première du principe de causalité est la base de la psychologie même expérimentale ?

Si la manière de recueillir les faits primitifs et individuels n'est pas exactement déterminée et si l'expérience

intérieure est à peine connue, la classification de ces faits et la détermination de leurs lois générales ne saurait être bien régulière. Elles auront plutôt ce caractère arbitraire et conventionnel qu'on trouve jusqu'à présent dans nos classifications logiques. Comment, en effet, ces classifications seraient-elles naturelles et par suite invariablement fixées, tant qu'elles se fondent sur ce que l'esprit suppose, d'après les conventions mêmes du langage préétabli, plutôt que sur ce que le sens intime constate par son témoignage ?

N'est-ce pas parce qu'on a classé avant d'avoir observé ou constaté les différences de fait, qu'on a réduit à une seule classe, la sensation, toutes les fonctions tant actives que passives de nos divers sens, quoique chacune de ces fonctions, spécifique ou individuelle, dépende peut-être de conditions ou de principes tout à fait distincts ou même opposés, et que telle faculté de l'entendement, qui est dite avoir son origine dans la sensation en général, se réduise à un fait particulier de sens intime, qui ne peut être compris sous ce terme que par un abus de mots ?

N'est-ce pas de même en passant trop rapidement d'une observation incomplète à ce degré de généralisation des phénomènes, qu'on range sous l'expression d'une loi unique (telle que l'association des idées, l'abstraction) des phénomènes qui, étant de natures diverses, ne peuvent être compris sous une seule loi, pas plus que dans une seule et même classe ? En effet, lorsqu'on parle d'une loi générale de l'association des idées, n'assimile-t-on pas presque toujours des phénomènes intérieurs d'espèces tout à fait différentes, comme les associations organiques, ou celles qui se forment dans l'organe même entre des impressions immédiates simultanées, et les vraies associations actives que la volonté même détermine par un

choix de moyens appropriés à tel but intellectuel ou moral ? Il en est de même pour l'abstraction. Comment, en effet, la même loi s'appliquerait-elle aux idées générales qui résultent de la comparaison entre les sensations ou les images, et à ces notions abstraites intellectuelles, qui sont tout à fait étrangères à ces sensations et images, et ne dépendent nullement des comparaisons établies entre elles ni des rapports de ressemblance ?

Mais j'avais l'intention de montrer comment la même méthode, qui convient aux sciences naturelles, peut ne pas être appropriée à une science de principes, et je m'aperçois que je n'ai guère fait que relever les écarts ou les abus commis par les psychologues dans l'emploi d'une méthode d'expérience qui prescrit avant tout d'observer soigneusement les caractères propres à chaque ordre de faits, avant de les classer, d'en poser les lois et d'en rechercher les causes. Et vraiment, si la psychologie avait satisfait d'abord complètement au premier principe, c'est-à-dire si les faits primitifs et individuels étaient circonscrits et caractérisés en eux-mêmes, comme énumérés et notés par des signes précis et bien déterminés, la science des principes se trouverait constituée par cette seule énumération. Il n'y aurait plus lieu à aucune classification des faits analogues, ni à la détermination positive des lois générales ou des causes ; car la cause elle-même se trouverait déterminée par le fait primitif, avec qui on montrerait qu'elle est identique.

Telle est, par la nature des choses, la différence essentielle qui existe entre la science première dont il s'agit et toutes nos sciences dérivées. Dans la première, il n'y a plus rien à demander quand on connaît tous les éléments parmi lesquels la *cause* se trouve nécessairement comprise, même en première ligne ; mais dans

les secondes, où l'on suppose les principes, où il faut agir, pratiquer et non réfléchir, on part des composés ou des données premières de l'expérience, comme du simple sensible. On combine ces éléments secondaires, on observe leurs analogies, on les classe, on saisit entre eux des rapports de plus en plus généraux, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause, qui, dans les procédés méthodiques du physicien, est bien la dernière, puisque c'est le terme du rapport le plus abstrait, le plus général, qui comprend tous les effets particuliers donnés par l'observation directe.

Il importe ici d'observer ces deux sortes de procédés inverses de l'esprit, lorsqu'il part de la représentation d'un objet ou d'un fait extérieur donné aux sens, pour s'élever progressivement aux classes, aux lois et aux causes générales des phénomènes; et lorsqu'il part d'un fait donné par l'observation intérieure, pour en dériver ou y ramener tous ceux du même ordre. Ici, toutes les idées ou les faits se simplifient ou s'individualisent jusqu'à la conscience du *moi*, identique avec celle de cause ou force agissante. Là tout se généralise et se complique, jusqu'à ce qu'on arrive à l'idée la plus générale, qui est encore celle que les physiciens appellent cause. Mais il est bien évident que le mot *cause* a ici deux valeurs très différentes et même opposées. Suivant l'acception psychologique, ou celle de la science des principes, c'est la donnée primitive et simple qu'il s'agit de bien constater; dans l'acception physique, c'est l'inconnue à chercher. Or la méthode qui peut nous élever jusqu'à l'inconnu extérieur à nous, par le progrès des généralisations successives, pourrait-elle servir à constater ce qui est en nous, par un ordre inverse d'idées de plus en plus individuelles ?

On comprend, dès à présent, comment l'interprétation de ce précepte, tiré à la lettre de la doctrine de Bacon : « dans la recherche des *phénomènes*, on doit d'abord faire abstraction des causes ou forces productives », étant toute relative à l'emploi que les physiciens font du titre de cause, est absolument opposée à la science des principes ou à son véritable objet. Et, en effet, dans les recherches des phénomènes intérieurs, je dis que non seulement nous ne devons pas, mais même nous ne pouvons pas faire abstraction de la cause, puisqu'elle est identique au fait primitif de notre existence, et si, par une sorte d'abus des lois d'une méditation abstraite, ou par une prévention pour certains systèmes exclusifs, on perd ce fait de vue, en oubliant le vrai titre primordial du principe de causalité, si l'on dénature le principe générateur, on ôte toute base réelle à la science, on lui en donne une fausse, telle que celle de la sensation passive.

Ces réflexions sur les méthodes psychologiques achèvent de nous confirmer toute l'importance de l'étude des faits primitifs; elles nous éclairent sur le véritable point de divergence des systèmes, et préparent l'emploi du moyen propre à les concilier. Comme avant les découvertes de Lavoisier sur la décomposition de l'air et sur le véritable principe générateur des acides, il n'y avait point de méthode chimique fixe et déterminée, et qu'on aurait pu disputer éternellement et sans jamais s'entendre pour savoir si les acides étaient simples ou composés, si l'acidité était innée à certaines substances, ou si elle ne leur était pas accidentelle, si le principe de la combustion résidait dans tous les corps qui brûlent ou leur venait du dehors; de même, il n'y aura peut-être point de méthode fixe en psychologie, point de système complet sur l'origine des idées et la génération des

facultés, jusqu'à ce que, imitant jusqu'à un certain point les chimistes pneumatiques, les métaphysiciens aient pu reconnaître ou constater d'une manière positive le premier élément, le fait ou le principe générateur de la science, l'étudier en lui-même et dans ses diverses combinaisons, ordonner par rapport à lui tous les faits de même espèce, analyser ainsi et former de nouveau les composés binaires ou ternaires, les classer suivant une méthode fixe et régulière, enfin *élémenter* la science.

Je conçois bien les difficultés d'un semblable travail et tous les genres d'obstacles qui s'opposent à son exécution, et, sans espérer de les vaincre, je m'applaudirais d'avoir pu seulement montrer comment ce grand ouvrage, qui fixerait le sort de la science et donnerait une base solide au travail de la réflexion ou de la raison, ne devrait s'appuyer que sur une étude plus approfondie et une analyse plus exacte des faits primitifs du sens intime; d'avoir ainsi rendu plus recommandable encore la culture habituelle de ce sens, à laquelle s'attachent tous nos progrès ultérieurs dans la connaissance de l'homme, tous les moyens pratiques les plus propres à développer et perfectionner ses facultés intellectuelles et morales, à le rendre en même temps plus éclairé, plus sage, meilleur et plus heureux.

C'est sous ce rapport pratique que je serai engagé à considérer les études psychologiques, à la fin de cette Introduction, pour en faire mieux ressortir toute l'importance et l'utilité.

V

DES MOYENS QUE NOUS AVONS POUR VÉRIFIER OU RECONNAÎTRE NOS FACULTÉS. CAUSE DES DISPUTES SUR L'OBSCURITÉ ET LA CLARTÉ DES IDÉES PSYCHOLOGIQUES

Telle est la nature de l'esprit humain, telles sont les limites de sa science propre, qu'il n'y a jamais lieu à faire des découvertes toutes nouvelles, mais seulement à éclaircir, vérifier, distinguer dans leur source certains faits de sens intime, faits simples, liés à notre existence, aussi anciens qu'elle, aussi évidents, mais qui s'y trouvent enveloppés avec diverses impressions hétérogènes qui les rendent vagues et obscurs (1).

(1) Les principes dans les autres sciences et dans les mathématiques surtout sont ou des faits extérieurs qui se manifestent directement aux sens, ou des vérités simples et d'intuition qui n'ont besoin que d'être énoncées pour être conçues adéquatement.

Les principes de la psychologie sont bien aussi des faits évidents par eux-mêmes, mais d'une évidence tout intérieure; on la voit bien quand on regarde, mais ce qu'il y a de plus difficile, c'est de savoir ou vouloir regarder, ou de tourner les yeux précisément du côté par où vient la lumière. (A rapporter ici le passage de mon article: Leibnitz.)

Y a-t-il rien de plus rare que de s'entendre sur les faits primitifs? et quand elle les connaît la science est avancée ou même complète. (Omis dans l'édition E. N. (P. T.)

La duplicité de l'homme est si visible qu'il y en a qui ont pensé que

Lorsque nous parvenons à apercevoir ou à constater nettement en nous-mêmes quelques faits de cette espèce, il peut sembler, comme le disait le premier des sages au sujet de toutes les vérités évidentes par elles-mêmes, qu'au lieu d'apprendre des choses que nous ignorions complètement, nous ne faisons que nous ressouvenir de ce que nous savions déjà. Si, dans le cas dont il s'agit ici, nous ne pouvons pas dire comme Socrate, qu'apprendre c'est se ressouvenir, du moins est-il certain que découvrir ce qui était en nous pour ainsi dire à notre insu, c'est apercevoir un fait présent comme distinct de plusieurs autres d'espèces différentes avec lesquels il se trouvait naturellement confondu ; d'où il suit que toute découverte psychologique qui s'annonce comme devant établir des vérités jusqu'alors absolument inconnues, comme dévoilant par exemple dans l'âme quelque faculté mystérieuse appropriée à l'absolu, à l'infini, à tout ce qui se trouve placé hors de la limite des faits que l'expérience inté-

nous avons *deux âmes*, un sujet simple leur paraissant incapable de telles et si soudaines variétés (Pascal).

Ce n'est point le passage soudain d'une modification à une autre opposée qui pourrait faire croire à la dualité de nature, mais c'est le mélange continu de deux sortes d'opérations ou modes opposés, mélange tel que lorsque la sensibilité nous tire d'un côté, la volonté ou l'énergie de notre action propre nous tire de l'autre, et que le moi, qui agit et observe les mouvements extérieurs, a la conscience très nette que ces mouvements ou affections contre lesquels il lutte auraient lieu quand il ne le saurait pas ou n'agirait pas.

La question de la dualité des principes constitutifs de l'homme tient à ceci :

Des facultés non seulement diverses mais opposées peuvent-elles exister dans un seul et même sujet ?

Un être mixte et composé peut-il constituer une seule et même substance ? Lorsqu'on a reconnu par l'expérience ou l'observation intérieure *deux ordres de facultés*, dont l'un pourrait être séparé et se trouve réellement séparé de l'autre, cela ne suffirait-il pas aux besoins de la philosophie ? A-t-on besoin de rechercher s'il y a deux âmes ou s'il n'y en a qu'une ? Ne suffit-il pas que l'on convienne qu'il y a deux principes d'action ? (Omis dans l'Édition Naville). (P. T.)

rieure ou la réflexion peut vérifier ou constater, est purement hypothétique et même fausse, si elle se trouve en opposition avec quelqu'un des faits positifs du sens intime.

Nos facultés, a-t-on dit, se définissent elles-mêmes par leur exercice et non autrement. Cela est vrai dans une certaine acception. Nous ne pouvons, par exemple, définir les facultés de toucher, de voir, de sentir ou d'odorier, d'entendre, de manière à en donner l'idée à l'être qui serait privé de quelqu'une d'elles; et, au contraire, en le mettant à portée de toucher, de voir, de sentir, d'entendre, il acquiert des idées si claires de ces facultés que toute définition devient inutile. Cependant, comme la personne qui jouit de ces diverses facultés les exerce simultanément, elle sera inévitablement portée à attribuer à un sens des modes ou qualités qui appartiennent à un autre; c'est ainsi que, par suite des habitudes d'association du toucher et de la vue, on croit généralement saisir par ce dernier sens les trois dimensions de l'étendue. Celui qui se trompe de la sorte apprend donc une chose nouvelle, lorsqu'il découvre que la vue n'est que le sens des couleurs, ou peut-être aussi, comme je le crois, malgré Condillac, de l'étendue non solide et à deux dimensions, vérités qu'il parvient à se démontrer, soit par des observations et des raisonnements tels que ceux de Thomas Reid, soit à l'aide de certaines expériences, en isolant jusqu'à un certain point chacun des deux sens. Les facultés connues sous les titres plus ou moins vagues et arbitraires de *mémoire*, *imagination*, *jugement*, etc., peuvent encore moins se définir ou se constater par elles-mêmes dans leur exercice actuel; car elles se trouvent mêlées et confondues entre elles, dès leurs origine, de telle manière qu'il est encore plus difficile de reconnaître

et de dire exactement la part que prend chacune d'elles à l'exercice de toutes les autres ou à leurs communs résultats, qu'il ne l'est de faire la part exacte de la vue et du toucher dans l'image composée qui résulte de leur concours. Il y a plus, l'existence de quelques-unes de ces facultés, même les plus influentes sur tout le système de nos idées, qui est reconnue évidente par les uns, est formellement contredite par les autres. Nous apercevons ici le principe de toutes les divergences en psychologie.

Supposons que le sens du toucher fût tout intérieur, au lieu de se localiser dans un siège ou organe externe particulier, comme il arrive quand il s'applique aux objets qui résistent; comment celui qui l'aurait constaté par une observation tout intérieure ou une analyse exacte de ses propres modifications, pourrait-il s'y prendre pour manifester à d'autres l'existence de ce sens et son influence sur la formation première des idées sensibles de la vue? Comment pourrait-il persuader à tous les hommes qui croient voir les formes du solide, que ce qu'ils perçoivent n'est point l'objet propre et réel de l'organe de la vue, mais celui d'un sens plus intime qui associe son témoignage et ses formes propres à un autre sens qui s'exerce au dehors? Il n'y a là pour nous, dira-t-on, que des sensations ou des images visibles; toutes nos connaissances et nos idées sont renfermées là et doivent s'en déduire d'une manière médiate ou immédiate, et tout ce qui ne sera pas déduit de cette source est pure chimère ou abstraction réalisée.

Si vous voulez que nous croyions à votre toucher intérieur, faites-nous-le voir ou montrez-nous un miroir qui le réfléchisse à nos yeux. Notre observateur ne pourrait alors qu'en appeler à l'exercice propre du sens dont il s'agit, et mettre ses interlocuteurs dans le cas de le consulter, ou leur faire voir qu'il y a un système, une classe

entière d'idées qui, ne dérivant en aucune manière des images de la vue, peuvent se rapporter à ce sens intime. De même, s'il y a réellement en nous une faculté de réflexion qui, ainsi que le dit Locke, puisse être considérée comme un sens particulier, cette faculté sera à celle d'imaginer ou de se représenter les choses du dehors ce que, dans l'hypothèse précédente, le toucher intérieur était au sens de la vue.

L'histoire de la psychologie nous prouve, par une multitude d'exemples, que la faculté de l'imagination, toujours prédominante, même chez les philosophes, les porte sans cesse à exclure du champ propre de la connaissance tout ce qui ne rentre pas directement dans son point de vue et ne peut se plier à ses lois. Hobbes et Gassendi refusent d'admettre le principe de la conscience et nient sa réalité. Pour eux, le mot *idée* n'a d'autre valeur que celle du mot *image*. « O bon esprit », dit Gassendi en interpellant cet esprit qui cherche à se connaître et à se renfermer dans ses propres limites, « comment pouvez-vous nous montrer qu'il y a en nous plusieurs facultés et non une seule par laquelle nous connaissons généralement toutes choses ? » Et, plus bas, il dit : « Considérant pourquoi et comment il se peut faire que l'œil ne se voie pas lui-même, ni que l'entendement ne se conçoive point, il m'est venu en la pensée que rien n'agit sur soi-même. » Il trouve donc dans une image réfléchie par un miroir l'exemple unique de la connaissance que l'œil peut acquérir de lui-même, et il finit par dire expressément, comme nous disions tout à l'heure : « Montrez-moi donc un miroir (qui puisse ainsi renvoyer l'image de l'esprit) et je vous assure que, venant à réfléchir et renvoyer contre vous votre propre espèce, vous pourrez alors vous voir et vous connaître

vous-même, non pas à la vérité par une connaissance directe, mais du moins par une connaissance réfléchie; autrement, je ne vois pas que vous puissiez avoir aucune notion ou idée de vous-même » (1). Ces passages sont très remarquables; ils offrent comme le résumé des théories qui ont souvent été reproduites dès lors. Helvétius n'a-t-il pas cherché en effet à réduire expressément toutes les facultés de l'esprit humain à la sensation et à l'imagination, qui n'est encore elle-même, selon lui, que la sensation continuée; et Condillac n'a-t-il pas systématisé cette doctrine ?

Ce philosophe nie bien aussi, comme Gassendi, que l'esprit puisse se connaître en agissant sur lui-même; et la réflexion, prise dans le sens propre de ce mot, se trouve ramenée au jeu de l'imagination, ou de l'attention qui rejaillit d'une partie de l'objet sur l'autre, comme la lumière rebondit des différents points de la glace qui la réfléchit à nos yeux.

Cependant, s'il n'y a en nous que des sensations et des images qui en dérivent, l'esprit humain se trouvera constitué en rapport de dépendance exclusive et nécessaire des objets extérieurs. Il ne pourra avoir que des représentations de ces objets, dont il sera comme le miroir qui reçoit et réfléchit ces images hors de lui, et, dans ce cas, il n'y a aucun moyen de connaissance intérieure, aucun retour sur soi, aucune réaction possible sur ses propres opérations, pour les concevoir et s'en faire des idées simples, individuelles, hors de leur application aux choses du dehors. En ce cas, pourquoi parle-t-on de psychologie et même d'idéologie, et quelle peut être l'occasion ou la matière d'une analyse des facultés

(1) Objections de Gassendi contre les *Méditations* de Descartes.

humaines pour en connaître l'origine, la génération, ou la subordination et les progrès ?

« Soit que nous nous élevions dans les cieux, dit-on, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons » (1). Il n'y a donc aucune différence entre l'observation des choses qui nous sont étrangères et celle de nous-mêmes, de ce qui nous est propre, ou de ce qui constitue notre existence. La science de la nature extérieure et celle de nos idées se pénètrent, en quelque sorte, ou se réduisent à la même; c'est l'unité absolue, matérielle ou spirituelle, peu importe; mais c'est toujours l'unité, l'identité pure de l'être qui sent ou pense, avec l'objet senti et pensé. Ici le défaut d'appropriation de telles facultés de l'entendement aux objets qu'on veut leur soumettre se manifeste par divers abus d'autant plus graves qu'ils mettent le plus grand obstacle aux progrès ou à la formation même d'une science des principes, et qu'ils éloignent jusqu'à la possibilité de s'entendre et de parler une langue commune, quand il s'agit des facultés de l'esprit humain, ou des faits primitifs du sens intime.

Comme rien n'est plus différent, quoi qu'on en dise, que la manière de se représenter par l'imagination ce qui est hors de nous, et celle de concevoir par l'aperception interne ou la réflexion ce qui est en nous-mêmes, les deux sortes de signes calqués sur ces deux sortes de conceptions opposées constitueront deux langues absolument séparées, et qui, malgré certaines analogies de formes extérieures, ou en quelque sorte matérielles, ne pourront

(1) Condillac. — *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (au commencement).

cependant être traduites l'une dans l'autre. De même que les termes appropriés uniquement aux perceptions de la vue, par exemple, ne peuvent s'appliquer que d'une manière tout à fait illusoire aux perceptions du toucher et de l'ouïe, et qu'il faut absolument consulter le sens auquel les idées particulières se rapportent, pour saisir la véritable signification des mots dont il s'agit ; ainsi les signes employés pour exprimer les idées de réflexion ou les phénomènes du sens intérieur, ne sauraient être compris en aucune manière tant qu'on n'y emploie que l'imagination seule, et leur valeur propre se trouve absolument altérée ou dénaturée dès qu'on veut les transporter aux phénomènes extérieurs. Voilà pourquoi les gens du monde qui ont le plus d'esprit, le plus d'instruction et de curiosité, quant à ce qui concerne les objets relatifs à ce théâtre où ils jouent un rôle, sont les plus mauvais juges de tout ce qui se rapporte à la philosophie. Il en est de même des physiciens ou naturalistes, dont l'attention et toutes les facultés sont toujours tournées au dehors, vers tout ce qui n'est pas eux. En général, le succès d'un ouvrage de métaphysique, dans le monde, est en raison inverse de sa bonté, de son appropriation au sujet dont il traite ; j'en pourrais donner des exemples récents.

Ce que je viens de rapporter de Hobbes et de Gassendi prouve d'une manière bien remarquable l'aberration de langage et de point de vue dont il s'agit. Nous avons d'autres preuves très frappantes de la même aberration, dans les tentatives si vaines faites pour expliquer physiquement les opérations de l'esprit ou les phénomènes du sens intime, en réduisant pour ainsi dire, en images de mouvements ou de jeu des fibres organiques un système d'idées, qui, étant absolument hétérogène à cette sorte de conception, n'y eût jamais été assimilé sans doute, si

l'on avait su distinguer les facultés de l'esprit humain et approprier chacune à son objet spécial. Mais, comme on ne peut imaginer ou sentir au dehors ce qui demande à être réfléchi, on ne peut raisonner ni construire par des formules ce qui demande à être observé ou aperçu immédiatement par un sens interne; et c'est sous ce rapport seul que le principe de Descartes pouvait être attaqué. Tout dépend donc de bien connaître d'abord les facultés que nous possédons, et de les approprier exactement aux objets de leur ressort. Jusqu'à ce qu'on ait atteint ce but, il ne faut parler ni de science des principes, ni de solution certaine du problème fondamental de l'origine et de la génération de nos diverses idées ou connaissances. Mais quel est le double *critérium* de l'existence de certaines facultés en nous, et de leur appropriation réelle aux objets ou aux phénomènes qui sont spécialement de leur ressort ?

Les sens externes se trouvent presque naturellement circonscrits, en s'appliquant les uns aux autres ou à leurs objets, en se mettant ainsi dans une sorte de relief hors d'eux ou de l'être qui sent ou perçoit. Sans cette sorte de réflexion spéculaire par laquelle chaque sens externe peut devenir lui-même un objet de perception, nous exercerions ces sortes d'instruments de la connaissance extérieure sans savoir qu'ils existent comme objets, c'est-à-dire sans les connaître extérieurement, quoiqu'ils puissent être connus, comme nous le verrons, d'une autre manière tout intérieure, et en vertu de l'action que la volonté exerce sur eux pour les mouvoir et les diriger.

On a dit bien souvent que l'œil qui voit tout ne se voit point lui-même, excepté dans le miroir; le toucher qui se représente à la vue, se reconnaît de plus par les limites qui le séparent des objets auxquels il s'applique, etc.,

mais il n'y a point de connaissance objective de ces sens, indépendante de leur exercice ou de leur emploi au dehors. Quant aux facultés que l'homme exerce sur ses idées et dans le silence des sens externes, elles n'ont aucune espèce de miroir propre qui les réfléchisse extérieurement; comme l'œil, elles s'appliquent à tous les objets de leur ressort, sans se voir ou se connaître elles-mêmes. Ainsi l'imagination qui crée ou reproduit une idée sensible ne s'imagine point elle-même; la mémoire ne peut s'apercevoir elle-même dans le présent; le raisonnement, juge de tous les rapports les plus éloignés, ne se juge pas ou ne se raisonne pas lui-même. Comment donc chacune de ces facultés, ne pouvant ni se représenter, ni s'appliquer à elle-même, comme objet de connaissance, peut-elle être connue, et par quel moyen avons-nous pu acquérir les idées qui correspondent à ces termes : *imaginer, se souvenir, juger, raisonner, vouloir*, idées que Locke a considérées comme aussi claires qu'aucune de celles qui nous viennent directement par les sens externes ? Il faut, ou nier absolument la réalité, la vérité de ces idées simples (mais, comment le pouvoir sans tomber dans le scepticisme le plus absolu ?) ou reconnaître en nous, sous un titre quelconque, une faculté, un sens supérieur à tous les autres, qui se met en dehors de tous pour les constater, les juger, les contrôler. L'exercice de ce sens est à ce qui se passe en nous-mêmes ce que la vue extérieure est aux objets; mais, différente de celle-ci, la vue intérieure porte avec elle-même son flambeau et s'éclaire elle-même de la lumière qu'elle communique. En effet, la même faculté de réflexion, le même sens intime par lequel nous pouvons obtenir les idées simples de chacun de nos actes intellectuels, seul entre tous les sens, se constate ou se définit réellement par son exercice,

puisque c'est à cet exercice spécial que s'attache l'idée ou le sentiment du *moi*, qui se joint à tout dans le fait de conscience, mais qui se distingue de tout et ne se confond ni avec aucun des modes successifs qu'il éprouve, ni même avec aucun des actes qu'il détermine.

Tout ce que chaque individu dans l'état de veille et de *compos sui* peut vérifier en lui-même ou se certifier à lui-même, en consultant le témoignage du sens intime, y est bien réellement comme fait intérieur, actuel et positif; tout ce qui, se trouvant hors des limites de ce sens intérieur, peut être attribué au sujet pensant, n'est point affirmé du *moi*, ou ne peut lui être attribué à titre de fait actuel, mais seulement à titre de notion ou d'hypothèse nécessaire.

Concluons que le *critérium* demandé ne peut se trouver hors du sens intime, ou que la faculté qui se constate immédiatement elle-même dans son exercice peut seule être employée à reconnaître toutes les autres et à tracer leurs limites.

Cette faculté n'est autre que le pouvoir de commencer et d'exécuter librement une action ou une série d'actions. Or un tel pouvoir se vérifie immédiatement par cela même qu'il s'exerce, et il ne s'exerce qu'en tant qu'il est ou peut être actuellement vérifié par la conscience. Le fait primitif porte donc avec lui son *critérium* sans l'emprunter d'ailleurs. Quant à la sensation et aux facultés passives qui s'y rapportent, elles ne se constatent point immédiatement, mais par leur contraste avec ce qui est actif, comme les contours de l'ombre se distinguent dans l'espace éclairé (1).

(1) Ces réflexions indiquent naturellement la réponse à faire à cette pensée sceptique que Pascal met dans la bouche des Pyrrhoniens : « La moitié de la vie se passant en sommeil par notre propre aveu, où, quoi qu'il nous en paraisse, nous n'avons aucune idée du vrai,

Les philosophes, qui ont méconnu ce critérium et voulu appuyer leurs doctrines sur quelque base étrangère aux faits primitifs du sens intime, n'ont pu employer que certaines facultés qui ne portent point en elles-mêmes leurs moyens de vérification; ils n'ont pu arriver ainsi qu'à des hypothèses ou à des systèmes de vérités conditionnelles, et l'on classerait très bien leurs doctrines suivant l'espèce des facultés qui ont servi à les établir. Les unes, par exemple, se fondent sur les sensations,

tous nos sentiments étant alors des illusions, qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller n'est pas un sommeil un peu différent du premier, dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir, comme on rêve souvent qu'on rêve, en entassant songes sur songes ? » (*Contrariétés étonnantes qui se trouvent dans la nature de l'homme à l'égard de la vérité, du bonheur et de plusieurs autres choses.*)

La réponse à ce doute pyrrhonien se trouve dans notre manière de considérer toutes les facultés humaines par rapport à la réflexion, qui seule plane en quelque sorte sur toutes et traduit en idées proprement dites les résultats de leur exercice. Supposez tous les sens externes et l'imagination en plein exercice, et l'aperception interne ou la réflexion complètement suspendue, et vous aurez un état de rêve, une suite de véritables songes. Aussi y a-t-il peu de différence entre cet état et la vie habituelle des hommes irréfléchis. Il suit de là que le doute des Pyrrhoniens disparaît entièrement devant le seul témoignage du sens intime, qui ne peut nous laisser un instant en suspens sur la question si nous jouissons ou non du *conscium* ou du *compos sui*; car le doute lui-même suppose ce retour de réflexion, cette possession du *moi* qui constitue la veille et la distingue de l'état opposé où, tout exercice de la réflexion étant suspendu, il n'y a pas de *conscium* ou de *compos sui*.

Les physiologistes reconnaissent un sommeil plus ou moins complet, dont ils assignent les degrés, d'après le nombre et l'espèce des sens qui s'endorment les uns après les autres; mais il me semble que l'état de sommeil est mal caractérisé de cette manière. Il faut remonter jusqu'au principe actif, à celui qui fait le *moi*. Sans lui, les organes qu'il n'anime ou ne dirige pas, dans l'état habituel, peuvent être éveillés quoiqu'il y ait un véritable sommeil. Avec lui, la veille est parfaite quoiqu'il y ait certains organes engourdis, comme il arrive souvent dans les états maladifs, nerveux, etc.

« Nous savons, dit Pascal, que nous ne rêvons point, quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison; cette impuissance, conclut-il, n'est autre chose que la *faiblesse de notre raison* », non pas la faiblesse, mais le défaut d'appropriation.

l'imagination et les classifications du langage; d'autres sur le raisonnement et sur l'abstraction; d'autres y joignent la réflexion. Toutes s'éloignent plus ou moins des faits du sens intime ou les supposent sans constater leur nature; toutes veulent concentrer dans le champ de telle faculté dominante un système complet d'idées, de notions ou de faits qui ne sont point en rapport avec elle, et c'est là sans doute le principe des écarts si communs en métaphysique.

Pour reconnaître combien cette source d'illusions doit être intarissable, et justifier la solidité de la base que nous voulons donner à la science des facultés, imaginons plusieurs individus réduits chacun à un sens (1) ou, ce qui revient au même, ayant chacun calqué le double système de leurs idées et de leurs signes sur une espèce différente de perceptions : les uns sur celles de la vue, les autres sur celles du toucher ou de l'ouïe. On comprend bien que, tant qu'il ne s'agirait entre eux que des idées sensibles ou des idées générales complexes déduites des premières et fondées sur leurs analogies, il ne pourrait y avoir entre ces individus aucun moyen de communiquer, et, quand même ils se serviraient des mêmes signes, des mêmes formules de langage, il n'y aurait entre eux aucune idée vraiment commune, et ils disputeraient éternellement. Mais si ces individus étaient des êtres pensants, on peut admettre que, sans avoir les mêmes sens externes, ils seraient doués de facultés semblables, de souvenir, de jugement et de volonté, qu'ils auraient une réflexion ou une sorte de sens intime, capable de constater l'exercice

(1) On peut voir dans la lettre de Diderot sur les sourds-muets le parti que tire d'une hypothèse semblable cet enfant perdu de la philosophie, qui allie quelquefois la profondeur et la justesse des vues à un ton habituellement léger, piquant et original.

de chacune de ces facultés, ou de les concevoir sous autant d'idées simples; et dès lors il y aurait possibilité de s'entendre et d'avoir un système de signes communs, tant qu'il ne s'agirait que d'exprimer ces idées de réflexion ou les faits du sens intime. Il en serait de même pour les idées de cause, d'unité, d'identité, de nombre, qui en sont déduites immédiatement; mais les disputes interminables et toute la confusion des langues ne pourraient manquer de renaître, aussitôt que l'un ou l'autre des individus supposés voudrait prendre pour type de quelque faculté de l'esprit une espèce particulière de sensations transformées; comme si l'être borné au sens de l'odorat disait que la mémoire n'est qu'une modification d'odeur affaiblie; et celui qui a des yeux, que c'est l'image d'une couleur persistante ou reproduite par l'ébranlement communiqué à l'organe, etc.

En effet, si la réflexion constate en nous certains actes d'attention, de comparaison, de souvenir, de jugement, toujours semblables, quelles que soient les espèces d'impressions sensibles auxquelles ils puissent s'appliquer, il est évident que l'aveugle, par exemple, pourra concevoir la mémoire ou le jugement de celui qui voit, en tant que ses actes intellectuels sont en dehors des impressions visuelles, ou comme tactiles. Mais il ne le pourrait, en aucune manière, si ces mêmes actes pris au dedans de la sensation même, n'en étaient, comme dit Condillac, que des transformations; exemple très propre à justifier le point de vue de Locke sur la différence des idées simples tant sensibles que réfléchies et à nous faire concevoir quelle est la faculté, le sens ou l'instrument vraiment approprié à la connaissance de nous-mêmes, ou de ces pouvoirs intellectuels qui se trouvent indépendants par leur nature de tel ou tel système de sensations.

Quoique nos psychologues soient doués des mêmes sens externes, quoiqu'ils aient un sens intime commun, et une réflexion dont ils font plus ou moins d'usage, ils peuvent avoir entre eux les mêmes motifs d'opposition, comme de rapprochement et de communauté de points de vue. Supposons divers psychologues dont l'un, par exemple, calque son système des facultés intellectuelles sur un certain ordre de sensations ou d'images empruntées de la vue et du toucher, sens qui prédominent dans l'organisation humaine, pendant qu'un autre aura pris les types des mêmes facultés nominales dans le sens intime, et le troisième dans certaines notions ou certains principes déduits du raisonnement et qu'il considère comme *a priori*; ils pourraient bien employer des signes communs ou des formes logiques semblables, mais, certainement, ils ne parleront pas la même langue. Ils ne s'entendront pas davantage, ou seront tout aussi intelligibles les uns pour les autres que les individus dont il s'agissait tout à l'heure, quand chacun d'eux voulait parler aux autres d'une espèce de sensation dont son interlocuteur n'avait pas les organes; car, si l'on ne fait aucun usage de tel sens ou de telle faculté qu'on a, c'est à peu près comme si on ne les avait pas. C'est ainsi que Hobbes et Gassendi, combattant l'auteur des *Méditations* dans sa langue, parlaient réellement sous les mêmes signes de choses tout à fait différentes et n'avaient pas une idée commune avec lui. Quel moyen de rapprochement pouvait-il y avoir entre ces métaphysiciens, tant que Descartes prenait les mots : *pensée, idée*, dans un sens purement intellectuel et réfléchi, tandis que ses adversaires persistaient à rattacher aux mêmes signes une acception purement physique ou purement objective ?

Les exemples que nous venons de rapporter, en nous

expliquant la première cause des oppositions qui règnent entre les différentes doctrines psychologiques, nous font aussi concevoir les véritables motifs de ces reproches continuels d'obscurité, de vague et d'illusions, que plusieurs d'entre elles s'intentèrent réciproquement et que les hommes les plus étrangers à ces débats adressent à tout ce qu'ils appellent métaphysique.

On ne s'entend guère en général sur ce qui constitue l'espèce de clarté propre aux différentes sortes d'idées qui peuvent être ou conçues par l'entendement, ou représentées par l'imagination. Qu'y avait-il de plus clair pour Locke, et même avant lui pour Descartes, que les faits du sens intime, ou ces idées simples, que la réflexion attache aux facultés de notre esprit et aux notions premières de cause, de substance, d'unité, d'identité, de nombre, en tant qu'elles sont considérées dans leur source ou dans le sentiment même de notre *moi* ? Cependant, des successeurs de Locke ont trouvé que les idées de cette espèce, loin d'être aussi claires qu'aucune de celles qui peuvent nous venir par les sens externes, ainsi que le pensait l'auteur de *l'Essai sur l'entendement*, n'existent pas même comme idées simples, et que leur source n'avait aucune réalité. Ils sont partis de là pour tout ramener aux sensations reçues du dehors et y rattacher, d'une manière exclusive, cette évidence immédiate que Descartes avait refusée au témoignage des sens extérieurs, et dont il assigna le premier le fondement dans la conscience ou le sens intime.

D'après cet exemple d'une opposition si marquée sur un point de fait, on peut, de prime abord, se croire autorisé à penser qu'il n'y a pas d'évidence en métaphysique, ou que du moins les caractères et les signes en sont tout à fait incertains et variables. Mais si on remonte aux causes

de ces incertitudes, on trouvera, je pense, que tout vient de ce qu'on ne distingue pas les différentes sources d'évidence et de ce qu'on veut appliquer à certaines idées intellectuelles ou réflexives cette espèce de clarté, dont on a pris le type dans l'imagination ou dans les sens. L'aveugle qui cherche à se faire une idée de l'écarlate en comparant cette couleur au son de la trompette, dont il a une idée claire, n'est guère plus ridicule peut-être que celui qui ne croit pouvoir se faire l'idée claire de tels actes intellectuels qu'autant qu'il les compare à quelque image sensible, à des mouvements, des jeux de fibres organiques, des vibrations, etc. Tout ce qui est en nous, et même une multitude de choses qui sont hors de nous, ne peuvent être ni vues ni imaginées; faudra-t-il pour cela renoncer à en avoir des idées claires? Tout au contraire; en transportant à des faits du sens intime ou à des idées de réflexion certains signes qui s'adressent uniquement à l'imagination, on ne fait réellement qu'obscurcir, altérer et dénaturer entièrement ces idées qu'on trouverait évidentes par elles-mêmes, si l'on pouvait ou si l'on voulait les ramener à leur véritable source. On conviendra, en effet, je crois, quand on y pensera plus profondément, que les doctrines de psychologie, où l'on cherche à exprimer les opérations de l'esprit et ses modes intérieurs par des termes figurés ou métaphoriques, à les traduire, pour ainsi dire, dans la langue des sensations et des images, sont tout à fait obscures et insignifiantes, précisément par le côté où elles paraissent parfaitement claires et significatives au commun des hommes qui ne croient entendre que ce qu'ils imaginent. En effet, l'obscurité ou même la fausseté des idées ne consiste pas seulement, comme on l'a dit, dans l'incompatibilité des éléments que l'esprit veut réunir dans une même notion

ou un même signe ; mais encore et surtout dans le défaut d'appropriation de ces éléments, ou de quelqu'un d'entre eux, à la faculté particulière à laquelle on veut les soumettre.

Toutes les fois qu'une idée ou notion exprimée par tel signe nouveau ou connu est présentée à notre esprit, la première chose à observer, c'est de savoir, non pas à quelle classe ou catégorie elle se rapporte, mais bien à quelle faculté de l'esprit elle s'adresse. Or si, parce que certaines idées ne frappent pas l'imagination ou la sensibilité, facultés avec lesquelles elles ne peuvent avoir aucune espèce de rapport, on n'hésite pas à les mettre au rang de pures abstractions ; si, en comptant pour rien le témoignage du sens intime, on prend le type exclusif de toute clarté ou évidence dans les images extérieures ; enfin si on promène ses regards au dehors pour y chercher l'objet sensible auquel de telles idées peuvent venir se rallier, en rejetant comme obscur et chimérique tout ce qui n'émane point de cette source, dès lors on ne s'entend plus sur ce qui constitue la clarté et la vérité des idées et on les restreint dans les limites étroites d'un sens unique, comme le font ces individus bornés à la vue, au toucher ou à l'odorat dont nous parlions auparavant. Les idées ou concepts relatifs à chaque faculté de l'esprit humain ne peuvent s'adresser, en effet, qu'à une faculté de même nature que celle qui les produit. Lorsqu'il s'agit des faits de sens intime (c'est ce sens même ou la réflexion qui est le seul capable de les concevoir). toute autre faculté, telle que l'imagination ou même la raison seule, serait un juge mauvais et incompetent.

C'est ici surtout que les seuls jugements vrais et équitables sont ceux des *pairs*. Il faut qu'une idée de nature quelconque fasse vibrer dans un autre esprit la corde

sensible qui lui correspond harmoniquement ; autrement le signe porte à faux et à vide. Si on voulait appliquer la raison ou la réflexion à des choses qui demandent à être imaginées ou senties, tous les brillants produits de l'imagination s'évanouiraient comme l'ombre et disparaîtraient dans un creuset qui n'est pas fait pour eux. Le géomètre qui, après avoir assisté à la représentation d'un de nos chefs-d'œuvre dramatiques, demande : *Qu'est-ce que cela prouve ?* et celui qui, en lisant l'*Enéide*, s'attache à y voir l'itinéraire des vaisseaux troyens, manquent tout à fait des facultés appropriées à ces sublimes productions. Il en est absolument de même pour les hommes dominés par l'imagination et les sens, quand ils veulent mesurer à leur échelle des ouvrages de pur raisonnement ou de réflexion intime ; et la question si souvent répétée : *Qu'est-ce que cela signifie ou représente ?* c'est-à-dire quelle image, quelle sensation cela réveille-t-il ? à quoi cela sert-il ? vaut le *Qu'est-ce que cela prouve ?* du bon géomètre.

Peut-être qu'on s'abstiendrait toujours de pareilles questions, et qu'on se montrerait plus réservé dans ses jugements sur la prétendue obscurité ou l'inutilité de tels systèmes de connaissances, ou d'idées relatives à un monde intérieur, si l'on savait appliquer à ce monde le sens qui peut seul en percevoir l'existence réelle et en assigner les limites. On ne prétendrait pas alors, sans doute, soumettre à la critique d'une faculté ce qui est uniquement du ressort d'une autre : une foule de discussions oiseuses, de luttes d'opinions, de guerres philosophiques seraient terminées par là même et la paix régnerait dans le monde des idées.

A entendre les plaintes générales qui s'élèvent sur l'obscurité des premières notions de psychologie, ne dirait-on pas que ce sont les idées claires et distinctes que

les hommes cherchent et aiment par-dessus tout ? Quelle est donc cette espèce de clarté à laquelle on aspire ? En trouverons-nous le type dans ces produits de l'imagination, si célébrée dans le monde, dont le succès dépend surtout d'images souvent incohérentes, entassées et groupées de manière à produire une sorte d'illusion théâtrale, comme ces décorations d'opéra dont tout le faux brillant disparaît quand on vient à le regarder de près, ou comme ces mélodies dont le charme dépend du vague même des sentiments et des images qui s'y rattachent ? Non, ce n'est jamais ce qui est clair et déterminé qui satisfait les penchants d'une nature sensible, dont le premier besoin est d'être remuée. Si la science des principes, ramenée à son véritable objet et basée sur les faits du sens intime, jouissait de toute l'évidence propre à cette source d'idées, il est vrai que peut-être elle rattacherait plus fortement à elle un petit nombre de sages, mais elle se trouverait abandonnée de plusieurs hommes qui y tiennent par les obscurités mêmes qu'elle leur offre, et par des espérances vagues et chimériques qu'alimente l'ignorance des véritables principes sur lesquels elle repose.

S'il y a une évidence mathématique que personne ne conteste, quoiqu'elle soit différente de l'espèce de clarté propre aux idées sensibles, ou même qu'elle lui soit opposée dans ses fondements, pourquoi n'y aurait-il pas aussi une évidence psychologique également opposée à la clarté des représentations du dehors ? Peut-être n'y a-t-il pas entre ces deux espèces d'évidences l'éloignement que supposent ceux qui parlent de la métaphysique, sans connaître son véritable objet, réduit à ce qui le constitue élément pur de la dualité primitive ? Pourquoi n'y aurait-il pas une évidence toute

pareille dans les principes et les déductions qui forment la métaphysique d'une part et les mathématiques de l'autre ? Ces questions tiennent, comme on le voit, au fondement même de la science des principes ; et peut-être trouveront-elles dans la suite de cet ouvrage quelque éclaircissement. Pour le moment, bornons-nous à faire sur ce sujet quelques remarques, en l'envisageant sous le rapport pratique.

Le géomètre, en remontant par l'abstraction au principe ou à l'élément premier de la connaissance objective, ne saisit encore cet élément, tout abstrait qu'il est, que sous une forme sensible. Il le représente, le manifeste hors de lui par des signes permanents dont il dispose, et qui, se confondant avec la chose signifiée, impriment à l'objet le sceau d'une sorte de création intellectuelle. Ces signes peuvent être ramenés à des points palpables ou visibles, qui se trouvent coordonnés dans l'espace ou le temps : ils semblent donc avoir en eux-mêmes cette sorte de clarté propre à tout ce qui peut se représenter ou s'imaginer, en se mettant dans une sorte de relief hors de nous.

Le métaphysicien, s'appuyant sur la réflexion, faculté qu'il ne faut pas confondre avec l'abstraction, remonte jusqu'au sujet qui s'abstrait lui-même, plutôt qu'il n'est abstrait, de toute représentation externe et qui s'aperçoit sous ces attributs d'unité, de simplicité, de permanence, qui conviennent aussi à l'objet dans le point de vue mathématique. Mais le propre de ce concept réfléchi, c'est de n'avoir aucun signe direct de manifestation : l'évidence du principe est immédiate, tout intérieure, sans que rien d'extérieur puisse la manifester. Il y a plus, c'est qu'elle se dénature en cherchant à se donner au dehors un point d'appui qu'elle ne peut y trouver. Les signes dont nous nous servons en métaphysique

peuvent réveiller et exciter le sentiment immédiat de cette évidence, propre à chaque esprit, qui est, comme on dit, *compos sui*; mais ces signes toujours arbitraires, conventionnels, n'ont aucun rapport avec le sujet signifié: ils produisent l'évidence intérieure, mais ne la créent pas; elle est avant eux, et ils n'existeraient pas sans elle. Malgré cette grande ligne de démarcation qui séparera toujours l'évidence mathématique de l'évidence métaphysique, il est facile de voir qu'elles sont plus rapprochées l'une de l'autre par le fait primitif où elles ont leur source commune, que chacune d'elles ne l'est de l'espèce de clarté que demande l'imagination.

Les points visibles ou palpables, les plans, les figures ne sont que les *schémas* d'idées purement intellectuelles; ce n'est point aux sens que s'adressent la ligne, les points mathématiques et leurs divers modes de coordination. Il y a plus, c'est que ces divers attributs et les diverses propriétés qui se déduisent de la nature de l'étendue intelligible, se trouvent souvent en opposition manifeste avec toutes les idées les plus claires de l'imagination et des sens. Ce ne sont point en effet des cercles visibles ou palpable que ceux dont on peut faire passer une infinité entre la tangente et un autre cercle. Ce ne sont point non plus des asymptotes visibles ni palpables que ces lignes dites *asymptotiques*, qui s'approchent toujours de l'hyperbole sans pouvoir l'atteindre que dans l'infini de l'espace; et pour prendre des exemples dans les faits mêmes de la nature, tels que l'entendement et non pas l'imagination les conçoit, ce n'est point le soleil visible qui est immobile pendant que la terre marche, c'est celui qui est plusieurs millions de fois plus gros, etc.

L'espèce de clarté ou d'évidence propre aux idées mathématiques a donc bien plus de rapport avec la véri-

table évidence métaphysique qu'avec cette prétendue clarté des idées sensibles. En effet, ce qui est clair pour l'imagination est ce qui est le plus *composé*, ou ce qui offre une sorte de prise à plusieurs sens à la fois; ce qui est clair pour le raisonnement et la réflexion, c'est le *simple* parfait, qui n'est pas toujours l'abstrait ou le général (dans l'acception ordinaire qu'on donne à ce mot), mais l'élément réel de la connaissance objective ou subjective, dépouillé de toutes les modifications accidentelles qui lui servent comme d'enveloppe et le masquent aux yeux de l'esprit. C'est l'un ou l'autre élément synthétique, déduit du fait primitif, qui servira de principe de composition aux deux ordres de notions ou d'idées, et tel est aussi le véritable fondement des rapports d'analogie qui existent d'abord entre les deux sciences et peuvent les faire participer jusqu'à un certain point à une évidence commune

Néanmoins, on voit bien, en quelque sorte *a priori*, d'après ce que nous venons de dire, pourquoi la métaphysique ne sera jamais une science populaire ou courante comme les mathématiques; pourquoi elle n'aura de langue parfaitement claire, univoque, dont les signes expriment absolument les mêmes idées pour tous les esprits, que sous la condition dont nous parlions plus haut, et qu'il est si difficile de réaliser; pourquoi enfin il y aura peut-être toujours de ces vérités intérieures parfaitement évidentes dans le sens intime de celui qui les conçoit, mais qui, faute de signes de manifestation, sont comme incommunicables par leur nature. Il en est ici comme de ces astres reculés dans les profondeurs de l'espace qui ne nous ont pas envoyé leur lumière depuis la création et qui ne peuvent se rendre visibles que dans l'infini des temps.

J'ajoute que, comme il y a une science mathématique *pure* et une autre *mixte* : la première qui jouit d'un degré de certitude ou d'évidence relative à la simplicité parfaite de son objet, ou à ce caractère intellectuel qui le met hors de la portée de l'imagination et des sens ; la seconde, qui admet divers éléments hétérogènes et perd en certitude ce qu'elle gagne en une sorte de clarté relative aux phénomènes sensibles auxquels elle s'applique ; il y a de même une psychologie pure, savoir la science de l'esprit ou du *moi*, de ce qui lui est propre et inhérent, et une psychologie mixte, savoir la science de l'homme soit moral soit physique. La première, celle dont nous avons parlé expressément sous le titre de science des facultés, considérées elles-mêmes comme faits primitifs qui emportent avec eux toute l'activité inhérente au *moi*, la psychologie pure, dis-je, est la seule qui puisse jouir de toute l'évidence du sens intime. La seconde, qui admet le mélange et la complication d'éléments hétérogènes, ne considère les faits de l'intelligence que dans leur point de contact avec ceux de la sensibilité, ceux de la sensation dans leur rapport aux objets et aux organes, les actes de la volonté dans les affections sensibles qui les déterminent, les passions dans leur influence sur les phénomènes physiologiques, et réciproquement. Cette psychologie mixte, qui offre le plus d'attrait à la curiosité, le plus d'aliment à l'imagination, n'en est pas moins la plus incertaine, la plus obscure, la plus sujette à ces écarts et à ces illusions qui prennent naissance dans les éléments mêmes, divers et hétérogènes, dont elle se complique.

Nous voyons de quel côté sont les obstacles qui empêchent la psychologie de devenir une science exacte et d'avoir une langue claire et précise. Tant qu'il ne s'agis-

sait en effet que d'éléments homogènes, tels que les faits primitifs, et de leurs combinaisons régulières, uniformes, en un mot, de la science des principes, ces éléments une fois constatés dans leur source, la science serait faite avec la langue, comme nous l'avons déjà indiqué. Mais comment noter, par un certain nombre de signes précis et analogues, une infinité d'impressions obscures ou de modes sensibles, variables à chaque instant, confus, tumultueux, désordonnés par leur nature, et qui non seulement échappent en eux-mêmes à l'observation la plus concentrée, mais encore empêchent et troublent sans cesse cette observation et viennent éteindre la lumière jusque dans son propre foyer ? Et pourtant, comme c'est ce mélange d'éléments hétérogènes qui constitue notre nature mixte, il faudrait avoir analysé ces éléments, les avoir distingués les uns des autres, en les rapportant chacun à leur source, pour qu'il y eût une science complète de l'homme ; science composée de deux ordres de faits absolument différents, et divisée en deux parties, dont l'une, inconnue et incommensurable par sa nature, communique à l'autre son obscurité et son indétermination, comme dans le calcul les quantités sourdes ou imaginaires qui se combinent avec les réelles rendent l'équation insoluble dans certains cas. Mais ici la connaissance des obstacles à la science fait partie de cette science.

Ce sont les facultés actives qui constituent seules l'être intelligent et moral, elles seules qui sont à la fois les objets d'une science première et les moyens de toutes les autres. C'est par elles que cet être juge et constate en lui certaines modifications aux facultés passives qu'il peut réprimer comme obstacles, s'il ne les fait pas servir comme instruments ; par elles, qu'il se met toujours

au-dessus des facultés passives, resserre de plus en plus le cercle de leur influence, parvient à en dépouiller ses jugements et ses actes intellectuels et à se rapprocher ainsi, par des actes libres, de cette source pure de vérité, de paix, de bonheur, que les passions ne peuvent plus obscurcir et troubler.

Comme ce n'est qu'en nous élevant au-dessus de nos facultés passives que nous pouvons les connaître, ce n'est qu'en exerçant nos facultés actives que nous parviendrons à les connaître aussi, à les développer, à en régler l'exercice, à maintenir entre elles ce juste équilibre sans lequel il n'y a ni sagesse, ni bonheur, ni véritable science. C'est sous ce dernier rapport pratique que nous examinerons maintenant la science des facultés de l'esprit humain.

VI

DES MÉTHODES PRATIQUES APPROPRIÉES AU DÉVELOPPEMENT OU AU PERFECTIONNEMENT DES FACULTÉS

L'oracle de la sagesse résuma dans ce précepte : *Nosce te ipsum*, tous les moyens de perfectionnement appropriés à la nature humaine. Il ouvrit par là un vaste champ d'exercice à nos facultés méditatives et actives, tant pour pénétrer le sens profond du précepte que pour le réduire à une pratique toujours difficile, tout nous attirant au dehors, nous sollicitant à agir avant de penser, à connaître les autres choses, en nous cachant ainsi à nous-mêmes.

La connaissance dont il s'agit n'est pas celle de nos organes, ni des impressions étrangères ou des *plaies* (1) auxquelles ils sont soumis. Tout cela n'est pas le *moi*, qui réside tout entier dans le sens intime ou dans la conscience de cette libre activité qui le constitue. Mais cette même connaissance intérieure, ainsi interprétée et délimitée, ne doit pas être seulement spéculative pour atteindre son but et remplir son véritable objet. Nous pouvons voir par tout ce qui a été dit qu'elle est en

(1) *Plague per sensus inflexor externa quasi vi.* Lucrèce.

même temps essentiellement active ou pratique. En effet, comme le sujet ne peut s'apercevoir ou n'existe pour lui-même que dans l'exercice de l'activité qui le constitue, il est évident qu'à partir du fait primitif de la conscience il ne peut exercer aucune de ses facultés propres sans la connaître, pas plus qu'il ne peut la connaître sans l'exercer. Aussi la psychologie, *spéculative* sous le rapport de la connaissance intérieure de nos diverses facultés, est en même temps *pratique* sous le rapport du développement de ces facultés et aussi de leur direction, soit intellectuelle, soit morale.

Quelques métaphysiciens (1) également amis de la science et de la sagesse ont déjà remarqué l'alliance étroite qui existe entre la psychologie et la morale (2). Mais peut-être ne sont-ils pas encore remontés assez haut dans les fondements de la science des principes, où ces deux maîtresses branches de la philosophie viennent non seulement s'unir, mais s'identifier complètement dans un seul fait primitif de notre existence. S'il est vrai, en effet, comme nous espérons le prouver dans

(1) Les philosophes écossais et bien particulièrement l'estimable Dugald-Stewart, dans sa *Philosophie de l'esprit humain*; parmi nous M. de Gérando.

(2) « Quiconque ne vit que dans le monde extérieur pour chercher, observer, juger, employer, classer, ordonner les objets sensibles, sans connaître la vie intellectuelle, ne sera jamais qu'un homme ordinaire, quels que soient les miracles d'intelligence et de volonté qu'il opère sur le théâtre de la société. Il croira tout comprendre, tout expliquer, et il ne comprendra rien; il vivra sans se douter du sérieux de la vie, il exercera l'activité de son esprit sans savoir qu'il a une âme. C'est une belle expression que celle-ci : *Il a de l'âme, beaucoup d'âme*; car ce n'est pas du sein des combinaisons de l'esprit, ni même de ce qu'on appelle la sensibilité, que sort et s'élève ce qu'il y a de grand dans la nature de l'homme, mais c'est des profondeurs du *moi* qui se replie sur lui-même, c'est-à-dire de l'âme. C'est l'âme qui est le foyer de la religion, de la poésie et de la grande et belle activité morale. » (Ancillon, *Mélanges de littérature et de philosophie*, t. II, p. 183 et 184.)

la suite, que notre personnalité individuelle ou l'aperception interne du *moi* repose tout entière sur l'exercice primordial de cette force suprasensible ou puissance d'agir et de mouvoir, que nous appelons *volonté*, il s'ensuit que cette grande division admise dans toutes les écoles entre l'*entendement* et la *volonté* est purement artificielle, qu'elle n'a aucun fondement réel dans notre nature; enfin que l'intelligence et la moralité humaine reposent sur un seul et même principe. D'où il résultera comme conséquence pratique que les moyens vraiment appropriés à la culture de l'une doivent l'être encore au développement de l'autre, et qu'on ne peut étendre et perfectionner les facultés actives de l'esprit humain sans développer en même temps tous les germes de sa moralité, et réciproquement qu'on ne peut féconder ces germes sans exercer ou travailler toutes ses facultés actives. Cette conséquence pratique nous fournirait au besoin une sorte de *critérium* pour juger des diverses méthodes d'éducation et du rapport intime qui les unit à la science de nos facultés, exemple éminemment propre, entre beaucoup d'autres, à justifier au besoin l'utilité de cette science, perfectionnée et ramenée à son objet propre.

Rien n'est plus commun ni plus funeste que cette erreur qui fait qu'on attache une importance exclusive au nombre des connaissances et des idées qui peuvent s'introduire dans l'esprit d'une manière quelconque.

Pour bien juger des esprits, ou pour leur appliquer, suivant une expression assez heureuse de Bonnet, le véritable *psychomètre*, il faut avoir moins égard à ce qu'ils savent qu'à la manière dont ils le savent, ou au développement que cette science acquise a procuré à leurs facultés les plus nobles, aux bonnes habitudes, à l'étendue et à la force qu'ils ont gagnée en l'acquérant.

Mais, loin de là, on les apprécie uniquement par certains résultats extérieurs, par le nombre d'idées qu'ils manifestent au dehors par des signes sensibles, sans tenir aucun compte de la manière dont ces idées ont pu être acquises, de l'influence que cette acquisition peut avoir sur le perfectionnement même des facultés qui sont les instruments de la connaissance, ou plutôt sur celui de l'homme intellectuel et moral tout entier. Voilà ce qui, dans la première éducation, fait attacher tant de prix à une culture exclusive de la mémoire ou de l'imagination. On peut bien ainsi enfler l'esprit d'une vaine science, (*scientia inflat*) mais sans développer en aucune manière ses facultés actives, ou plutôt en arrêtant pour toujours ce développement, et altérant la constitution intellectuelle et morale de l'homme jusque dans son principe.

L'attention, le jugement, la réflexion sont les facultés mères de l'esprit humain. C'est sur elles que se fondent tous les titres de notre prééminence; ce sera donc sur ces facultés, dont une sage psychologie aura d'avance déterminé la nature, assigné le caractère et circonscrit les limites, que devront se diriger les premiers soins d'une éducation bien entendue (1), ou d'un régime et comme d'une sorte de gymnastique appropriés à leur développement.

Pour être sage et heureux, l'homme n'a pas besoin de tout le brillant de l'imagination et de tous les signes d'emprunt d'une science *livresque*, comme disait Montaigne. Ce dont il ne peut se passer, c'est de la raison

(1) La manière dont Condillac et son école considèrent ces facultés en exclut toute idée d'activité libre; et en les soumettant à l'influence quelconque des objets externes ou aux dispositions propres de la sensibilité, on les soustrait à un mode de culture ou de développement moral qui tendrait, comme il convient, à affranchir ces facultés de la dépendance des objets sensibles.

qu'il faut bien distinguer du raisonnement. Quelle que soit sa portée naturelle, et dans quelque position que le sort l'ait placé, il importe qu'il sache se commander à lui-même, maîtriser son attention, suspendre son jugement, sentir et apprécier ses véritables rapports dans la société dont il fait partie, mettre les choses à leur juste valeur, n'être ni l'esclave des préjugés ni le jouet des passions. C'est en cela que consiste son *métier d'homme*, et il faut d'abord savoir bien faire ce métier principal avant de s'occuper des avantages accessoires. Si cet accessoire devait nuire au principal, il faudrait l'écarter au lieu d'en faire l'objet de nos soins et de notre étude (1).

On a souvent parlé d'un art de maintenir une sorte d'équilibre entre nos diverses facultés; mais en quoi consiste cet équilibre? Serait-ce à mener de front la culture de nos facultés diverses, de manière que toutes se trouvassent également exercées et qu'aucune d'elles ne prédominât sur les autres? Quand même un tel plan serait praticable, il est fort douteux qu'il influât heureusement sur notre perfectionnement moral et par suite sur notre bonheur. L'équilibre dont il s'agit, pour atteindre le but du double perfectionnement que nous avons en vue, ne doit point s'établir entre chacune de nos facultés considérées individuellement, mais il suffit et il est nécessaire qu'il soit établi entre les deux ordres de facultés actives et passives. Car, ces dernières étant spontanées dans leur exercice et variables comme les dispositions de la sensibilité ou du tempérament organique de chaque individu, leur culture est souvent inutile et même souvent dangereuse, puisqu'elles ont toujours besoin d'être réprimées plutôt qu'excitées; et sans doute

(1) Développer ici les principes de la méthode d'éducation de M. de Felleberg. (Omis dans l'édition E. N.) (P. T.)

ce serait faire beaucoup pour la raison que d'empêcher ou de retarder l'essor trop précoce de l'imagination, des passions et de tout ce qui prend sa source dans la sensibilité. D'un autre côté, tel est le lien ou l'espèce de solidarité qui règne entre toutes nos facultés actives, qu'on ne saurait guère exercer ou cultiver l'une d'elles sans que toutes les autres participent à son développement. Ici donc l'équilibre s'établit de lui-même. Mais il faut des soins bien dirigés, une surveillance bien soutenue, pour apprendre à contre-balancer les facultés des deux ordres les unes par les autres, savoir : une sensibilité mobile par la force de l'attention, une imagination fougueuse par la sévérité de la raison, une mémoire prompte et facile par la profondeur de la réflexion, etc. Dans cette balance, tout le poids doit être ajouté du côté des facultés actives. Ce ne sont pas celles-ci qui tendent à l'emporter et la faiblesse de leurs antagonistes fait souvent toute leur force.

Dans les classes élevées de la société, où l'imagination et les passions trouvent tant de mobiles d'exercice et de développement, on n'a jamais assez de raison, d'attention, de réflexion, d'empire sur soi-même pour faire le contrepoids, comme on n'a jamais assez de richesses, eu égard à la multitude des besoins factices. Avec une intelligence et un moral moins développés, mais aussi moins d'imagination et de passions, les dernières classes se trouvent plus rapprochées de l'équilibre dont nous parlons ; et, au moral comme au physique, leurs besoins peu nombreux sont compensés par rapport à leur mince fortune.

L'espèce d'équilibre que j'indique ici, ou plutôt la prédominance des facultés actives de l'esprit humain, a été le but principal d'une méthode célèbre en Allemagne,

et qui a donné lieu à une controverse très animée dont les pièces volumineuses ne sont pas venues jusqu'à nous. Le philosophe qui a inventé cette méthode, M. Pestalozzi, animé des vues les plus nobles et les plus philanthropiques, s'occupa d'abord uniquement du sort de la classe pauvre et industrielle; il voulut, en l'instruisant, la rendre meilleure et plus éclairée dans son état. Je n'expliquerai point ici les moyens d'exécution qu'emploie cette méthode pour atteindre son but. Mais, quant aux principes sur lesquels elle est fondée, ils se trouvent absolument conformes à ceux que peut prescrire la philosophie de l'esprit humain. Quelques-unes des attaques faites contre la méthode de Pestalozzi (1) me paraissent plutôt propres à justifier sa rectitude, eu égard au but qu'elle s'est proposé. On lui reproche en effet de ne pas donner assez d'exercice à l'*imagination*, à la *sensibilité* et à ces facultés spontanées qu'il a cru devoir assujettir et subordonner essentiellement aux facultés d'attention et de jugement, au développement desquelles sa méthode est particulièrement consacrée. Mais c'est à ceux qui connaissent cette méthode dans toutes ses parties, à dire si elle laisse absolument sans culture la sensibilité morale et l'imagination même, en tant qu'elle est subordonnée à la raison. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit point ici de justifier les moyens qu'elle emploie, mais de montrer par cet exemple que l'utilité de toute méthode d'éducation ne doit se fonder que sur une étude approfondie des facultés de l'esprit humain, pour reconnaître celles dont

(1) Comparer ici la méthode de Fellemborg à celle de Pestalozzi; avantage qu'il y a à ne jamais séparer la spéculation de l'action. Les moyens de perfectionnement intellectuel et moral pris dans l'agronomie sont les plus heureusement appropriés au but. (Grateloup, 10 octobre 1822, après un voyage à Hoswill.) (Omis dans l'Edition Naville.) (P. T.)

dépend le perfectionnement intellectuel et qu'il importe de cultiver ou de développer les premières.

Je pourrais encore m'étayer ici, sous le même rapport, de l'autorité d'un philosophe dont les ouvrages justement célèbres ont eu le plus grand nombre de lecteurs et le moins de juges équitables ou entièrement impartiaux. J.-J. Rousseau, souvent emporté au delà des bornes du vrai par cette imagination toujours si belle, si élevée, mais quelquefois si fougueuse, qui fut la source de ses talents, de ses infortunes et de ses erreurs, me paraît avoir eu des vues aussi justes que profondes sur divers points de psychologie qu'il a touchés dans son immortel ouvrage sur l'éducation. Cet ouvrage lui-même pourrait être considéré comme une sorte de psychologie pratique, dans tout ce qui concerne l'ordre successif du développement de nos facultés intellectuelles et morales. Voyez l'importance qu'il attache à mûrir peu à peu ces facultés avant de leur donner l'essor. Comme il soigne de bonne heure la culture du jugement et de l'attention ! Comme il subordonne l'exercice même des sens externes à l'activité de l'esprit ! Quelles sages précautions il emploie pour éloigner le développement trop précoce de l'imagination ! Comme il sait tout préparer avant la naissance spontanée des passions, pour qu'elles apprennent à obéir et ne puissent jamais commander ! Comme il préserve sagement la mémoire des habitudes mécaniques et des mots vides d'idées ! Comme il veut que son exercice soit dirigé par la réflexion et jamais ne la précède ! Comme il éloigne toute science qui enfle et amollit l'esprit au lieu de le nourrir et de le fortifier ! Que j'aime à voir la psychologie, ou le vrai système de la génération de nos facultés, mise pour ainsi dire en action, non dans une statue, mais dans l'enfant qui s'élève, par

des progrès réguliers, des premières idées sensibles aux notions intellectuelles!

On peut tirer de ces exemples, comme des observations qui les ont amenés, deux conséquences assez importantes. La première, c'est que pour juger de la vérité ou du fondement des doctrines psychologiques sur l'origine et la génération des facultés intellectuelles, il faut les envisager dans leurs rapports aux méthodes d'éducation, qui ne doivent en être que des applications; et c'est ici surtout que la pratique confirme ou détruit la théorie. Si tout, dans l'homme comme dans l'animal, se réduit à *sentir*; si la sensation et le besoin physique sont le principe unique du développement de la volonté, de tout ce que nous sommes, alors il n'y a plus de méthode d'éducation proprement dite, plus de régime à observer pour la culture et le développement de nos facultés de différents ordres, plus de soins à prendre pour maintenir l'équilibre entre elles, ou pour opposer de bonne heure et sans cesse à ce qu'il y a de volontaire et de libre dans l'homme, ce qui tient à la pure spontanéité de l'instinct ou des passions. Ces soins seraient superflus, bien vains, puisqu'ils supposent dans la pratique une distinction, dont la théorie dément la réalité. Pour être conséquent à cette théorie psychologique, il n'y aurait qu'à multiplier les causes de sensations autour de l'être dont on voudrait développer les facultés intellectuelles et morales, faire naître en lui continuellement de nouveaux besoins, de nouvelles passions, le mener par le seul attrait du plaisir, lui épargner toute espèce d'effort. On pourrait dire, en suivant ce système (1), qu'on exerce l'attention, en tant que

(1) Il est remarquable que Condillac et ses disciples ne nous ont appris les grandes et importantes vérités pratiques qu'on trouve dans leurs ouvrages que lorsqu'ils se sont éloignés de leurs principes et se

cette faculté n'est autre chose que la sensation même quand elle devient exclusive ; car rien n'est exclusif, en effet, comme les passions vives ; qu'on développe la mémoire en tant qu'elle consiste dans une sorte d'ébranlement organique, proportionné à la force des impressions, etc. Que devient alors un ordre de facultés qui consistent précisément à agir contre l'impulsion des sens et des besoins ? Où est dans ce système la place d'une attention active, supérieure aux sensations, qui les dirige ? Où est celle d'une réflexion qui les juge et s'en sépare (1) ?

Si, lorsque Condillac fut appelé à diriger l'éducation du prince de Parme, il eût été conséquent à son propre système sur la génération de nos facultés, le prince aurait bien pu n'être à la fin que comme la statue animée et sentante. Le célèbre instituteur fit mieux sans doute, et son cours d'études en est la preuve ; car, bien loin de traiter son élève comme si la sensation enveloppait toutes les facultés, il veut d'abord qu'il réfléchisse sur lui-même avec la profondeur d'un métaphysicien. Il est vrai qu'il allie avec cette culture précoce de la réflexion celle, bien plus intempestive encore, de la sensibilité et de l'imagination, car il fait lire les tragédies de Racine à un enfant

sont mis dans une véritable contradiction avec eux-mêmes ; c'est ainsi que la grande influence des signes sur les idées est opposée au principe de la sensation passive, et que de Tracy a été forcé de s'écarter dans sa *Grammaire* et sa *Logique* du principe unique auquel il prétend ramener toutes les facultés. (Omis dans l'édition d'E. Naville.) (P. T.)

(1) On connaît tous les soins que prennent depuis plusieurs années les auteurs de certaines méthodes prétendues appropriées à l'instruction de la première enfance, pour écarter toutes les épines et exciter ce qu'ils appellent l'attention par des images, des figures, des cartes coloriées, des jeux, etc. Tout cela est très conséquent à la doctrine de la théorie de la sensation transformée ; reste à savoir si ces moyens ne seront pas plus propres à paralyser qu'à développer les facultés vraiment actives de l'intelligence.

de sept à huit ans, trop heureux à son âge d'y rien comprendre.

Le système de Condillac sur l'origine et la génération de nos facultés n'ayant point été calqué, pour ainsi dire, sur la nature de l'homme, ni sur les faits de sens intime, mais ayant été déduit d'une simple hypothèse, il eût été presque impossible qu'il s'accordât avec une méthode appropriée au développement ou à la direction pratique des vraies facultés de l'esprit humain. Cet exemple, qui confirme ma première conséquence, prouve encore que si toute doctrine psychologique, dont l'application morale est nulle ou dangereuse, doit être par là même rejetée comme fausse, toute méthode d'éducation, qui ne s'appuie pas à son tour sur une connaissance exacte des principes constitutifs de notre nature et de l'ordre réel de la subordination de nos facultés, ne peut être que vicieuse ou incomplète. En un mot, la pratique ne s'éclaire que par la théorie, comme la théorie se justifie et se confirme par la pratique (1). Ma seconde conséquence est

(1) On peut appliquer ici aux idées morales pratiques ce que le profond et judicieux Euler dit des vérités mathématiques, les unes et les autres devant se concilier avec les principes métaphysiques qui autrement seraient suspects d'erreur. On sera en droit, dit-il, de rejeter en métaphysique tous les raisonnements et les idées qui amènent à des conclusions contraires à ces vérités (mathématiques), quelque fondement que paraissent avoir d'ailleurs ces idées; on sera autorisé à n'admettre que des principes tels qu'ils puissent se concilier avec les vérités dont il s'agit. C'est toujours une grande avance quand on connaît déjà d'ailleurs quelques conclusions auxquelles les premiers principes de la métaphysique doivent aboutir. Et ce sera sur ces conclusions qu'il faudra régler et déterminer ces principes. »

Euler part de là pour établir la réalité absolue de l'espace et de la durée. Ne pourrait-on pas aussi se servir du même *criterium* pour la réalité de certains principes de notre nature intellectuelle qui sont tout à fait différents de la sensation, des besoins et des appétits d'une nature animale ? Car, comment pourrait-on s'expliquer ainsi la loi du devoir, celle de la conscience, l'autonomie de la volonté, etc. ? Et comment les principes métaphysiques qui seraient en contradiction avec ces lois et supposeraient leur non-existence, pourraient-ils être vrais ?

celle que nous avons énoncée déjà, à savoir : qu'on ne peut s'attacher à la culture des facultés actives de l'esprit humain sans développer le germe de sa moralité, et, réciproquement, qu'on ne peut s'appliquer au développement de l'homme moral, sans cultiver par là même les facultés qui constituent son intelligence.

Il n'est pas difficile de prouver que l'attention et la réflexion sont des facultés vraiment morales. On ne peut, en effet, apprendre à se rendre maître de son attention en la fixant sur des objets, en cherchant à pénétrer le fond des choses, à en voir nettement toutes les faces, sans acquérir par là même cet empire sur soi qui est la source de toutes les grandes qualités de l'âme et de toutes les vertus qui font l'ornement de notre espèce. Au contraire, les habitudes d'inattention et de légèreté contribuent à engendrer une multitude de vices. C'est à elles qu'il faut rapporter même, en grande partie, la dureté apparente du cœur, les passions personnelles et antisociales. Si, plus maîtres de notre attention, nous savions l'arrêter sur les maux d'autrui, combien nous frémirions à la seule idée d'en être les causes ! Comme nous sentirions mieux le besoin de les soulager ou de les prévenir ! Ainsi pourrait se développer une sensibilité vraiment morale, savoir celle qui naît de l'exercice même de nos facultés actives et de nos jugements, au lieu de les former ou d'en être le principe.

L'habitude de suspendre son jugement et de ne se rendre qu'à l'évidence ou aux motifs raisonnés de croyance, habitude sans laquelle il n'y a pas de véritables progrès intellectuels, n'est-elle pas aussi le fondement des qualités morales les plus essentielles : de la prudence dans la conduite de la vie, de la rectitude et de l'équité dans

nos jugements sur les actions des hommes ? N'est-elle pas un exercice de cette liberté sans laquelle l'homme, incapable de science et de vertu, n'est pas même une personne ?

Quelle influence le grand principe des associations n'exerce-t-il pas sur les opérations de l'esprit et sur les sentiments de l'âme ? N'est-ce pas par des moyens semblables qu'on peut diriger constamment les unes vers ce qui est vrai, les autres vers ce qui est beau, bon ou utile ? Les associations formées dans l'enfance, dit un psychologue ami de la science et de la sagesse, ont les effets les plus durables et les plus importants sur nos idées, comme sur nos sentiments et nos affections les plus habituelles. Les suites funestes des fausses associations prouvent seules le parti qu'on aurait pu tirer de cet instrument pour perfectionner toutes nos facultés. Puisqu'on peut parvenir en effet à intéresser le cœur et l'imagination en faveur de l'erreur, il est au moins également possible de les intéresser en faveur de la *vérité* ; puisqu'il est possible d'étouffer les sentiments généreux et sympathiques auxquels la nature dispose, en en associant l'idée à celle du crime ou de l'impiété, pourquoi ne pourrait-on pas nourrir et fortifier ces mêmes sentiments, en établissant l'association ou l'alliance naturelle entre notre devoir et notre bonheur ? Mais, pour s'emparer utilement de ce grand principe des associations, et pour l'appliquer au perfectionnement intellectuel et moral de l'individu, il faut l'avoir bien approfondi dans sa source et avoir appris à distinguer et calculer ses effets psychologiques.

Que dirons-nous de la réflexion, de cette faculté éminemment active, sur laquelle se fondent les premiers et peut-être les seuls titres de notre prééminence, de cette

faculté qui, s'unissant à toutes les créations de l'esprit et à tous les mouvements du cœur, peut seule nous initier à la fois à la connaissance de l'un et aux secrets les plus intimes de l'autre ? Sans doute, l'homme peut connaître une multitude d'objets et s'ignorer lui-même. Mais, dès qu'il cherche à pénétrer jusque dans le fond de son être, il ne saurait entièrement isoler deux sortes d'éléments qui le constituent, ni, comme on l'a dit, se sauver de son cœur dans son esprit. Le même retour, qui sert à éclairer celui-ci sur ses actes, lève aussi en partie le voile dont l'autre cherche toujours à s'envelopper. Aussi l'habitude de l'observation intérieure ne diffère-t-elle pas de l'habitude de la bonne foi et du désintéressement, dans les questions de tout ordre que l'esprit aborde, non pour faire parade de sa sagacité ou de sa force, mais pour connaître ce qui est vrai. Et comme l'exercice de la réflexion, ou la culture habituelle du sens intime, impose à l'homme l'obligation d'être vrai, d'être juste, c'est-à-dire bien ordonné dans tous ses rapports avec lui-même et avec ce qui l'entoure, réciproquement l'habitude des vertus, le contentement, la paix d'une conscience élevée et pure, tout ce qui peut enfin rendre l'homme ami de lui-même (1), le porte à la réflexion et lui fait un besoin d'entretenir une communication intime et habituelle avec ses idées, ses sentiments et ses souvenirs, et de s'instruire à la grande école de la conscience qui ne trompe point.

Combien cet exercice de la réflexion, en nous faisant distinguer de nos idées ces modes intimes, si spontanés et si variables de notre sensibilité affective, n'est-il pas propre à nous garantir d'une multitude d'illusions dange-

(1) *Ut te tibi reddat amicum.*

reuses dans la pratique ordinaire de la vie ?(1) C'est seulement par ce moyen que nous pouvons nous préserver de certains écarts de jugement qui proviennent du défaut de distinction entre nos facultés diverses, et qui exercent à plusieurs égards sur notre conduite une influence funeste. Donnons-en quelques exemples. Le principe de ces illusions, qui consiste à soumettre tel système d'idées réflexives ou de faits intérieurs à la faculté représentative, qui est dominante dans presque tous les hommes, se reproduit dans les actes les plus habituels de la vie, et les effets en sont fâcheux. C'est toujours hors de nous que nous allons chercher les causes de certaines modifications qui altèrent souvent notre humeur, nos idées et nos jugements. Si nous sommes tristes ou chagrins, nous nous en prenons aux choses ou aux êtres qui nous environnent; nous les accusons de défauts qui ne sont qu'en nous et que nous découvririons si nous étions plus habitués à faire un retour sur ces impressions immédiates, ces modifications intimes du tempérament et du caractère, causes les plus constantes de l'attrait ou du dégoût qui s'attache aux divers moments de notre existence si fugitive, si variable. Souvent, nous repoussons ainsi, par une sorte d'instinct sensitif, des objets

(1) Les lignes qui suivent ne se trouvent pas dans le manuscrit; elles sont tirées d'un fragment public dans la *Bibliothèque universelle de Genève*, t. I. Littérature, 1846, p. 161 (Ms. 132, Maine de Biran, *Fragments*, p. 51, 52, 53). (P. T.)

Comme il nous apprend à dépouiller les choses de ces couleurs mensongères dont les revêt le prisme d'une sensibilité et d'une imagination tour à tour riante et sombre, à ne pas attribuer aux êtres environnants des produits de notre humeur capricieuse et divers sentiments pénibles dont la cause est toute dans nos propres dispositions (*in culpa est animus*) à nous rendre plus patients, plus modérés et plus justes, à maintenir enfin l'indépendance de nos jugements et de nos actes contre la tyrannie de ces affections qui obscurcissent l'entendement et enchaînent la volonté!

dignes de nous captiver et de nous plaire; et, d'autre part, nous attachons un sentiment de complaisance aveugle à des objets qui n'ont aucun droit réel à nous attirer, et à d'autres que nous fuirons avec plus de raison l'instant d'après. Combien ne serions-nous pas plus constants, plus modérés, plus justes, plus tolérants, plus patients, si nous pouvions nous rendre plus attentifs à ces modifications intimes, à ces variations spontanées de notre sensibilité intérieure, à ces saillies de tempérament qu'il faut avoir étudiées en soi-même pour les rapporter à leur véritable source; si nous savions en dépouiller les jugements que nous portons sur les êtres et les choses, les renfermer ainsi dans leurs limites, et ne pas souffrir qu'elles deviennent des principes d'actions instinctives opposés aux lois qui doivent diriger les facultés intellectuelles et morales?

Le même principe qui *objective* ou transporte au dehors les causes de certaines modifications inhérentes à notre sensibilité intérieure, spontanée dans son exercice, occasionne aussi toutes les illusions que nous nous faisons sur la possibilité des projets ou des entreprises qui tendent à un but extérieur quelconque. Notre imagination nous représente toujours, suivant qu'elle est montée, les facilités ou les obstacles que nous pouvons trouver dans la nature même des objets que nous poursuivons; elle ne nous représente presque jamais ceux qui viennent de notre fonds, ou qui tiennent soit à la faiblesse de notre volonté, dont il faudrait remonter l'énergie, soit à tel vice de caractère qu'il faudrait réprimer, soit à telle faculté intellectuelle qu'il s'agirait de développer. Le manque de succès qui résulte du défaut de réflexion, de connaissance de ce que nous sommes, nous l'attribuons à telles circonstances étrangères, aux

chances du sort ou d'une fortune aveugle, sans savoir nous instruire à l'école de l'expérience. Combien on éviterait de fautes et de malheurs, si, avant de s'engager dans la vie active, on avait pris l'habitude de consulter ses forces et de compter avec son caractère! Combien le même principe ne nous fait-il pas porter de jugements faux et contradictoires sur les hommes, ne nous rend-il pas injustes dans l'appréciation de leurs facultés ou des véritables motifs de leurs actions! C'est encore le même principe d'illusion, le même défaut de connaissance de nos facultés et des véritables sources des actions humaines, qui fait que nous confondons si souvent les mobiles de la vie active avec les idées qui se rapportent à la spéculation; que nous comptons trop imprudemment sur la force de nos convictions, quand nous sommes hors de la présence des objets. Nous ne calculons pas les mouvements des passions, l'impulsion du caractère et du tempérament; de là une présomption qui nous perd. Appliquant aussi cette fausse échelle aux autres hommes, nous accordons trop de confiance à leur raison spéculative, en négligeant de faire la part des passions et du caractère.

Ainsi cette même culture du sens intime, qui seule peut nous éclairer sur les principes de toute connaissance, est encore le moyen premier et comme la garantie la plus sûre de la perfection morale; et c'est là surtout que nous trouvons la science et la sagesse, la vérité et la vertu identifiées dans une commune source. De là résulte une conséquence finale à laquelle nous tendions; c'est que quand même il ne pourrait point y avoir de doctrine psychologique certaine et généralement démontrée, point de science positive et bien systématisée des facultés humaines, point de signes clairs, précis, univoques, par lesquels pût se manifester l'évidence qui s'attache pour

chacun de nous aux faits du sens intime, la culture de ce sens ou de cette réflexion, dont on a cherché si vainement à nier ou à dissimuler l'existence, n'en serait pas moins un besoin de notre nature morale. Elle n'en serait pas moins utile et indispensable, même comme exercice propre à développer toutes nos facultés actives, à les diriger ou les approprier à leurs objets; elle n'en serait pas moins la condition de tout perfectionnement. Quand la psychologie renfermée dans les limites du *moi* ou de la conscience ne chercherait pas à se produire au dehors sous le titre pompeux de science *ex professo*, elle aurait donc encore un genre d'utilité aussi étendue et bien incontestable. On ne la connaîtrait pas elle-même, elle n'aurait pas de nom propre dans nos langues, mais on n'en sentirait que mieux son influence, comme celle d'une divinité cachée qui gouverne ou dirige tout sans se montrer.

Quoi qu'il en soit de l'état actuel de la science et des espérances que peut faire naître pour ses progrès ultérieurs un accord possible entre les divers systèmes, accord qui ferait converger vers le même but tant de vues profondes, tant de données précieuses sur la philosophie de l'esprit humain, et fournirait enfin un fond commun d'idées et de signes bien arrêtés, il ne faut pas se dissimuler que l'avantage serait encore du côté de cette psychologie intérieure dont les résultats, souvent incommunicables et renfermés dans les limites de la conscience de chacun de nous, souffrent toujours quelque déchet et perdent plus ou moins en cherchant à se manifester au dehors. Celui qui s'adonnerait dans le silence à cette étude intérieure, si précieuse, si nécessaire et pourtant si dédaignée, aurait sans doute retiré bien peu de fruit de ses études principales s'il se laissait dominer par quelque idée de gloire ou d'une vaine célébrité; si, parcourant

une carrière obscure, éloignée de tous les regards, il prétendait attacher à son nom cette sorte d'éclat qui s'attache aux conquêtes faites dans le monde extérieur. Il ignorerait bien complètement le caractère de ces facultés, dominantes dans notre nature mixte, auxquelles il faut s'adresser pour obtenir tous les suffrages, pour faire vibrer et mettre à son unisson toutes les cordes sensibles. Il irait directement contre les résultats premiers de cette science des facultés diverses, dont il apprend à assigner les limites, les fonctions et la véritable place, ou les rapports avec le monde extérieur. Il faut opter entre ce monde et le monde intérieur. Celui qui vit en lui-même doit renoncer à tous les avantages de la vie extérieure, dont le premier, sans doute, est la gloire; celui qui a fait l'étude la plus profonde des facultés de son esprit doit renoncer peut-être par là même à occuper une grande place dans l'esprit des autres.

Qu'il me soit permis, à cette occasion, et en finissant, d'emprunter la pensée d'un philosophe qui réunit à la profondeur des vues psychologiques l'élévation des sentiments et le talent de l'expression (1) : « Celui qui saisit fortement le monde extérieur, qui est susceptible de recevoir des impressions profondes des objets sensibles, de réagir sur eux avec énergie, de les représenter sous des couleurs brillantes, animées, celui-là peut prétendre à la gloire dans le monde que l'imagination gouverne. Quant à celui qui se refuse aux objets extérieurs, autant qu'il est en lui; qui, par un acte de sa liberté, s'engage dans les galeries souterraines de l'âme, se replie sur lui-

(1) M. Ancillon fils (voyez ses très remarquables *Mélanges de littérature et de philosophie* (t. II, p. 185). Je dois beaucoup à la lecture de cet ouvrage excellent, qui devrait faire un nom illustre à son auteur si la gloire s'attachait à ce genre de productions.

même, s'attache plus au mouvement de la pensée qu'au mouvement de la vie active, le monde sera souvent perdu pour lui, comme il sera perdu pour le monde. Calme et absorbé dans les profondeurs de l'existence et du *moi*, le sentiment de sa liberté, sur lequel I fonde toute sa dignité, lui tiendra lieu de la gloire dont il n'a pas besoin.» S'il quitte la vie intérieure pour communiquer en dehors, les signes qu'il emploiera pour exprimer ses idées ne seront point entendus; ils ne remueront pas même les imaginations. Ce n'est point à cette faculté qu'ils s'adressent, mais au sens intime ou à la réflexion concentrée, qui peut seule les entendre, leur faire *écho*, les rappeler et les réfléchir fidèlement vers la même source d'où ils sont émanés.

C'est pour le petit nombre d'hommes qui s'adonnent parmi nous à la culture de ce sens intérieur que j'ai dressé, comme j'ai su, ce faible monument destiné à marquer mon passage dans un pays désert, inculte, que les voyageurs sont si peu curieux de visiter. Il redira à ceux qui viendront après moi quelles pensées occupaient à telle époque un ami de la science de l'homme, ce qu'il méditait, ce qu'il aurait voulu faire pour ses progrès.

FIN DE L'INTRODUCTION GÉNÉRALE



RÉSUMÉ ET PLAN DE L'OUVRAGE

Je me suis proposé, d'après les termes du programme de l'Académie de Berlin, de rechercher quels sont les faits primitifs du sens intime, ou plutôt quel est le fait de cet ordre auquel doivent se rapporter tous les faits du même ordre, toutes ces facultés premières et directrices qui sont les principes de la science et qui constituent l'esprit humain, tel qu'il est originairement et indépendamment de toutes les acquisitions éventuelles de l'expérience extérieure.

Avant de m'engager dans cette recherche et pour mieux fixer la direction qui m'est propre, je commence à me rendre compte des principaux points de vue entre lesquels se partagent les doctrines des philosophes, relativement à l'origine de nos idées et à la génération de nos facultés. En comparant les doctrines *a priori* avec celles qui se fondent uniquement sur l'expérience extérieure, je me suis demandé s'il n'y avait pas un troisième point de vue moyen, propre à concilier les deux extrêmes ou à réunir ce qu'ils ont de vrai.

En admettant que le principe de la connaissance réside tout entier dans le sujet ou le *moi*, et ne se réfère point originairement au monde extérieur ou aux impressions

sensibles qui en viennent, s'ensuit-il nécessairement que ce principe soit *a priori* ou inné ? D'un autre côté, de ce qu'il n'y a point de science possible avant ou sans l'expérience, s'ensuit-il nécessairement que la première connaissance aille se rattacher à une sensation, ou à une représentation de quelque objet du dehors ? N'y a-t-il pas une expérience tout intérieure, qui, pour n'être pas séparée de l'extérieure, n'en est pas moins distincte, et devient la source propre d'un certain système d'idées simples et de connaissances vraiment premières et fondamentales, qui ne peuvent en aucune manière nous venir du dehors ?

Tel est l'objet de la première section.

La seconde a pour objet de reconnaître et de déterminer par une analyse réfléchie la nature et le caractère du premier élément de la science, savoir, l'origine du *moi* et de la personnalité. Le sentiment du *moi* n'est point adventice à l'homme, c'est le produit immédiat d'une force qui lui est propre et inhérente (*vis insita*), dont le caractère essentiel est de se déterminer par elle-même, et, en tant qu'elle se détermine ainsi, de s'apercevoir immédiatement, et dans sa libre détermination, et dans ses produits, dans la cause et dans l'effet, qui, indivisiblement liés l'un à l'autre, constituent le rapport fondamental ou le fait primitif de conscience. De là la notion de causalité et par suite de substance, et tout un système de notions qui dérivent clairement du sentiment du moi, qui ne sont pas plus que lui des produits de l'expérience extérieure, ou des impressions reçues du dehors, et qui aussi ne peuvent pas plus que le *moi* être dites innées à l'âme humaine, si ce n'est à titre de possibilité, ou de produits virtuels d'une force qui était dans l'absolu avant de se manifester ou de s'effectuer par des actes.

Cette première partie de l'ouvrage contient les principes d'une théorie psychologique nouvelle, dont la deuxième partie sera l'application et la preuve.

J'essaie, en effet, l'élément nouveau dont je me suis appliqué d'abord à constater l'existence et la nature isolée, en le considérant d'abord dans ses associations diverses avec les différentes espèces de sensations et d'idées, qui peuvent être l'objet de l'analyse psychologique. Je cherche en quoi consiste la composition réelle de ces sensations ou idées sensibles, réputées simples dans le point de vue de Locke, en faisant subir en quelque sorte à ces premiers matériaux de la connaissance humaine une épreuve comparable à celle que fit subir Lavoisier à divers éléments des corps considérés comme chimiquement simples, et dont il sut démontrer la composition, en prouvant qu'ils étaient le résultat de la combinaison d'un seul et même principe avec des bases diverses.

Je voudrais pouvoir d'avance assigner nettement le caractère et le but de l'espèce d'analyse appliquée dans cet ouvrage aux phénomènes psychologiques qui, à partir du premier et plus simple de tous, le *moi*, vont toujours en se composant ou se combinant les uns avec les autres.

Chercher à distinguer nettement les caractères et les produits de deux forces vivantes, qui entrent dans la composition de l'homme tel qu'il est et qui, entièrement unies dans le mode actuel de notre existence, n'en sont pas moins essentiellement deux, et ne pourront jamais être ramenées à une seule sans fausser les vrais principes de la science de l'homme, sans donner un démenti formel à sa nature; étudier, dans l'organisation même de l'homme et dans le jeu des instruments sensitifs et moteurs la diversité essentielle des forces mouvantes qui

se manifestent dans la conscience; appliquer ainsi à la connaissance d'un ordre de phénomènes mixtes une méthode d'analyse mixte aussi, physiologique et réflexive, sans jamais confondre les caractères et les limites de deux modes de connaissance aussi différents entre eux que le sujet et l'objet; enfin, dans l'analyse de nos facultés mixtes, définir la nature et assigner la portée de chacune d'elles dans son exercice même, et son application aux véritables objets de son ressort; circonscrire, par exemple, le domaine de l'imagination dans ce qui peut être représenté ou figuré; celui de la raison dans la connaissance de tous les principes abstraits et de leur application légitime aux faits de tout ordre; celui de la réflexion dans les faits du sens intime et, par suite, dans le système entier des idées ou notions qui peuvent s'y rallier; ne jamais dépasser les limites propres de chaque faculté, en voulant appliquer l'une aux objets relatifs à l'autre; se garder, par exemple, de vouloir approprier le raisonnement aux faits primitifs du sens intime (1), l'imagination aux idées simples de la réflexion et la réflexion ou le sens intime aux représentations externes: telle est à peu près la méthode qu'il me paraîtrait convenable d'approprier à la science des principes, et dont

(1) C'est là la confusion où est tombé un auteur célèbre de nos jours, qui a essayé de fonder une nouvelle école de scepticisme. Le cercle sophistique où il roule dans son livre, objet de tant de justes critiques, qui ne semblent loin de toucher au fond de la question, consiste dans cette supposition qui est bien aussi le fondement de toute doctrine sceptique, savoir, que nous ne devons admettre comme absolument vrai ou certain que ce qui peut être démontré par le raisonnement.

Or, comme les premiers principes qui servent de base à toute démonstration, tels que l'existence, l'activité, la causalité du *moi* et tous les faits de sens intime ainsi que leurs dérivés les plus immédiats, ne peuvent pas eux-mêmes être démontrés, il s'ensuit bien que tout l'édifice de la connaissance porte en l'air et doit crouler à la première attaque.

j'aurais voulu pouvoir donner à la fois l'exemple et le précepte dans l'essai que j'entreprends.

Mais je connais toute la faiblesse de mes moyens; je sens combien ils sont disproportionnés au but même de cet essai. Je quitte le port, je vais m'enfoncer dans une mer souterraine, mais sans espérer de toucher ses rivages si éloignés et de pouvoir m'écrier *Italiam ! Italiam !*



PREMIÈRE PARTIE

*ANALYSE DES FAITS PRIMITIFS DU SENS
INTIME. Y A-T-IL UNE APERCEPTION
IMMÉDIATE INTERNE ? QUELLE EST
SA NATURE ET COMMENT DÉTERMINER
SES CARACTÈRES EFFECTIFS ?*



INTRODUCTION

Tous les êtres qui composent ce que nous appelons le monde matériel ou sensible, obéissent à des lois constantes, invariables, nécessaires, qui sont le résultat de leurs rapports les plus généraux. Ainsi l'impulsion et l'attraction combinées déterminent la marche fixe et régulière de chaque planète; les agents physiques ou chimiques se manifestent à nous par certains effets que le calcul de l'expérience parvient à réduire en lois. Les machines organisées, malgré la spontanéité et l'espèce d'indépendance qui les soustraient à toutes les lois générales et à l'application de nos calculs déterminés, n'en partagent pas moins l'aveuglement et la nécessité des autres forces de l'univers, avec lesquelles elles doivent se coordonner.

Comme nous attribuons l'existence absolue aux objets matériels qui se représentent à nos sens et résistent à notre effort, quoique la chose qui est dite exister ainsi ne sache pas qu'elle existe, de même nous concevons qu'un être purement sensitif puisse vivre et sentir sans connaître sa vie.

Vivit et est vitæ nescius ipse suæ.

Cette existence, cette vie, cette sensation sont des faits pour une intelligence capable de les juger du dehors, mais non pour la combinaison organisée à laquelle nous les attribuons.

Comme être physique, l'homme appartient à la nature matérielle; il en partage tout l'aveuglement et en subit toute la nécessité. Comme être vivant, et même comme animal, il ne fait que sentir; il n'aperçoit ou ne connaît pas même son existence. Dirigé, poussé, entraîné, comme les animaux, par les impressions internes ou externes, par toutes les déterminations d'un instinct aveugle, il est acteur subordonné et non point spectateur de l'univers; il ne se dirige point par sa propre force. Dénué du pouvoir de commencer une série de mouvements ou d'actes volontaires, il réagit et n'agit point. Mais, comme être doué d'une puissance libre de mouvement et d'action, l'homme jouit de la vie de relation et de conscience; soustrait à la nécessité du *fatum*, il étend sur la nature l'empire qu'il a d'abord sur les instruments de sa volonté. Non seulement il vit de la vie commune à tous les êtres qui sentent comme lui, mais il sait qu'il vit, et pendant que la sensation enveloppe réellement toute l'existence animale, lui seul a l'idée de sa sensation et distingue son individualité; son *moi* l'aperçoit ou en a conscience. Non seulement il a des rapports essentiels avec cette nature dont il fait partie, mais encore il aperçoit ses rapports; il s'en rend compte; bien plus, il les modifie, les étend sans cesse, ou s'en crée de nouveaux, par l'exercice de cette force agissante et pensante qui constitue sa nature, son existence et sa personnalité tout entière.

L'homme ne perçoit ou ne connaît rien, à proprement parler, qu'en tant qu'il a conscience de son individualité personnelle, ou que sa propre existence est un fait pour

lui-même, enfin qu'il est *moi*. Le sentiment du *moi* est donc le fait primitif de la connaissance; et comme nous prouvons ultérieurement qu'il ne dépend essentiellement d'aucune impression reçue par les sens externes, qu'il n'est essentiellement attaché à aucune modification variable, accidentelle, quoiqu'il s'associe avec toutes, mais qu'il est exclusivement inhérent à l'exercice d'un sens intime particulier, nous disons que c'est un fait primitif de sens intime.

Il ne s'agit point ici de prouver ce fait, qui sert lui-même de fondement à toutes les preuves, à toutes les vérités de fait (1), mais de le constater dans sa source propre, en employant le sens qui y est spécialement et exclusivement approprié, et le séparant de tous les éléments hétérogènes qui l'altèrent par leur mélange. Il s'agit enfin de trouver l'expression la plus simple et la plus vraie de ce fait primitif, et d'y ramener par l'analyse tous les phénomènes de la psychologie, tous les modes les plus intimes de la pensée, tous les principes de la connaissance humaine.

Dans les sciences dérivées ou secondaires, que l'homme fait, soit en observant ce qui est hors de lui, soit en combinant ses propres idées, en composant des notions avec les matériaux abstraits de ses représentations sensibles, ce sont ordinairement les principes qui sont les plus simples et les plus faciles à saisir, soit que l'on parte d'axiomes ou de définitions convenues, soit qu'on parte de faits ou de phénomènes élémentaires donnés à l'imagination ou aux sens. Mais le véritable principe sur lequel

(1) « Si les expériences internes immédiates n'étaient pas certaines (dit très bien Leibnitz dans ses *Nouveaux Essais*), il ne saurait y avoir de fait dont on pût être assuré. Il n'en est pas de même pour les perceptions externes médiates, qui sont sujettes aux illusions des sens ou de l'imagination. »

repose la science de l'esprit humain est sujet à des difficultés particulières. Ce n'est point une abstraction, car le sentiment de notre être est, au contraire, celui d'une individualité très précise. Ce n'est point un phénomène ni un objet qui se représente; car le moi se distingue très nettement de tout objet représenté ou senti au dehors; c'est un fait intérieur *sui generis*, très évident sans doute pour tout être réfléchi, mais qui demande à être aperçu à l'aide de son sens propre et spécial. Si, faute d'appliquer le sens approprié, on manque le vrai point de vue, ou si l'on se fait illusion sur la nature du vrai principe, il n'y a plus, au lieu d'une science réelle, que des hypothèses et des systèmes artistement établis et liés par l'expression, sans l'être par les faits, semblables à ces édifices sans fondement, beaux et réguliers quand on les voit à distance, mais qu'on ne saurait habiter avec la moindre sécurité.

La difficulté qu'il y a à bien saisir le principe de la connaissance dans sa primauté et sa réalité de fait, si bien prouvée par l'histoire des opinions et des divers systèmes des philosophes, l'est de plus par les tentatives infructueuses que l'on a faites jusqu'ici pour analyser ce principe ou l'exposer d'une manière précise, nette, et à l'abri de toute attaque, enfin pour *élémenter* la science de l'esprit humain.

Ceux qui s'attachent d'abord et uniquement à une expérience extérieure, comme ceux qui chicanent sur la réalité de cet objet, se montrent également faciles à admettre certains principes ou certaines formes de nos connaissances qu'il faudrait peut-être éclaircir, vérifier ou constater dans leur source même, avant de les appliquer comme données ou de les employer comme hypothèses. Cette remarque aussi judicieuse que profonde

a donné lieu (1) aux recherches fondamentales dont nous nous occupons. Il sera utile de la confirmer par un examen rapide des doctrines de philosophie, considérées sous le rapport des principes sur lesquels elles s'appuient, ou des faits qui leur servent de point de départ.

(1) Voyez le programme de l'Académie de Berlin.



SECTION PREMIÈRE

CONSIDÉRATIONS SUR LES DIVERS SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE ENVISAGÉS RELATIVEMENT A L'ANALYSE DES FAITS PRIMITIFS

Il est, je crois, assez généralement reconnu (et personne ne peut le nier), que toute perception complète ou actuelle comprend, avec le sentiment du *moi*, simple, un et constamment identique à lui-même, la représentation ou l'intuition de quelque chose, soit objet, soit impression sensible, variable et multiple, différente de ce *moi*.

De quelque manière qu'on puisse expliquer l'union intime ou l'association des éléments de perception, toujours faut-il reconnaître que ces éléments sont deux. C'est là un fait, une donnée actuelle, un point de départ. d'où l'analyse pourra partir pour décomposer encore, ou pour s'assurer qu'il n'y a plus lieu à aucune décomposition ultérieure. Mais la dualité constatée, reconnue d'une manière aussi générale, est-elle bien le fait primitif ? et ce fait est-il vraiment indécomposable ? C'est ce que nous affirment des philosophes dont l'autorité est du plus

grand poids et qui ont même attribué toutes les illusions et les écarts des systèmes abstraits aux vaines tentatives faites pour expliquer et analyser la dualité qu'ils admettent comme primitive et par là même inexplicable. Néanmoins, ce point de vue qui s'applique à notre expérience réfléchie actuelle, peut-il s'appliquer exactement à l'origine de nos facultés et de notre existence aperçue ? Le sentiment du moi a-t-il été uni d'une manière aussi intime, aussi indivisible aux impressions affectives ? L'est-il même toujours également à toutes les impressions que nous pouvons éprouver dans notre manière actuelle de sentir et de percevoir ? N'y a-t-il pas des degrés de variation en plus et en moins, ou de cette expérience même ne pouvons-nous pas induire avec fondement que le sentiment du *moi* ou d'individualité personnelle n'a pas nécessairement commencé avec les impressions de la sensibilité, ou ne leur est pas essentiellement inhérent ? Ne pouvons-nous pas conclure, par suite, que l'espèce de dualité, qui constitue notre perception complète actuelle, n'est pas réellement primitive, mais que ses éléments ont pu être réellement séparés dans l'origine et peuvent être conçus ainsi l'un hors de l'autre, non pas seulement dans un point de vue purement abstrait, mais dans certains modes réels et positifs de notre existence ?

En attendant que nous puissions fournir des exemples propres à confirmer la séparation, admettons dès à présent, comme hypothèse, l'un des éléments de la perception complète sous un titre quelconque, qui exprime sa simplicité, tel que l'effet d'une impression sensible séparée de tout sentiment du moi ou d'individualité personnelle. On pourra demander si le second élément, proprement nommé *subjectif*, peut aussi exister à part ou plutôt si le *moi*, dès qu'il commence à exister pour

lui-même, n'est pas essentiellement et indivisiblement uni à quelque mode particulier qui lui serve pour ainsi dire de support ; enfin, s'il peut y avoir un *moi* pur sans affection, intuition ou impression sensitive, comme il peut y avoir impression sensible sans moi. Dans le cas de l'affirmation, il y a lieu de demander encore quelle peut être la nature ou le caractère de ce sentiment du moi, indépendamment de toute modification accidentelle ? Est-il simple et absolu ou bien est-il composé et relatif ? Se fonde-t-il sur quelque condition qu'il soit possible d'assigner dans l'expérience, ou est-il vraiment inconditionnel ? S'il est relatif, quel est le véritable conséquent de ce rapport fondamental qui détermine l'individualité personnelle ? S'il a quelque condition expérimentale, quelle est précisément cette condition ? Comment pourrions-nous le reconnaître sans sortir de l'expérience intérieure ? Telles sont les questions qu'il s'agit de discuter et dont la solution ne peut ressortir que d'une analyse plus exacte et plus approfondie des phénomènes du sens intime. C'est pour n'avoir pas fait cette analyse exacte et complète, ou pour n'avoir pas su s'arrêter à certaines limites déterminées par la nature des choses ou par la nature même de notre esprit, que les divers auteurs de métaphysique me paraissent avoir laissé encore tant de doutes et d'inexactitude sur l'origine et la réalité de nos connaissances, ainsi que nous allons chercher à le faire voir dans les exemples suivants.

CHAPITRE PREMIER

RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE A PRIORI AVEC L'ANALYSE DES FAITS PRIMITIFS

I. — SYSTÈME DE DESCARTES

Je pense, donc je suis. Plusieurs philosophes ont remarqué avec beaucoup de raison que la forme logique, sous laquelle se présente ce principe, ne peut lui donner une valeur autre que celle du fait de conscience exprimé par le seul mot *j'existe*, ou encore par le simple signe de l'individualité *je* ou *moi*. En effet, l'être pensant, ou l'individu constitué tel par le sens intime de sa personnalité individuelle, peut seul donner un sens au mot *je*, et ce mot emporte avec lui le fait complet d'existence.

Avoir conscience de soi c'est exister pour soi, mais être une chose ou une substance *en soi*, n'est pas exister *pour soi-même* ou se sentir exister, puisque tout nous porte à prendre la notion d'être, de substance dans un sens général et universel ou objectif, opposé au sens propre et très précis que le sens intime seul nous fait attacher au mot *j'existe*. Donc le verbe substantif, dans la prémisses : *je suis* ou *j'existe pour moi-même*, qui est la traduction ou l'analyse exacte de l'idée exprimée par le verbe *je pense*, et l'être dans la conclusion, ont une valeur non seulement différente, mais opposée, autant que

peuvent l'être un individu et l'universel, le relatif et l'absolu, la personne et la chose, le sujet et l'objet.

La proposition simple *je pense*, identique à celle-ci : *j'existe pour moi-même*, énonce le fait primitif, la liaison phénoménale entre le *moi* et la pensée ou l'aperception, de telle sorte que le sujet ne commence et ne continue à exister pour lui-même, qu'autant qu'il commence et continue à apercevoir ou à sentir son existence, c'est-à-dire à penser. C'est le fait du sens intime, donné immédiatement, et la forme du raisonnement qu'on emploie pour l'exprimer n'est pas seulement inutile, elle est de plus illusoire, en énonçant comme déduction un fait primitif antérieur à tout, dont tout se déduit, qui ne se conclut de rien. Mais prétend-on établir une autre espèce de liaison entre la pensée ou l'existence aperçue du *moi* et l'existence réelle et absolue de l'âme ou de la chose pensante (1) ? Je dis qu'alors il ne s'agit plus du fait, mais d'une notion (2). Or cette notion est-elle liée au fait d'une manière si immédiate qu'il suffise d'énoncer l'un pour avoir l'autre, et que l'esprit voie sans intermédiaire la conséquence renfermée dans le principe ? C'est ce que Descartes affirme par sa formule, mais ce qui est en question.

Je pense ou je suis : si l'on présente l'enthymème sous cette forme : *je pense* (ou *j'existe pour moi-même*), donc *je suis une chose, une substance pensante*, je dis qu'alors l'identité réelle n'a pas lieu, ou que du moins elle n'a plus cette sorte d'immédiation qui caractérise le principe évident par lui-même. Rétablissons l'intermédiaire et faisons un raisonnement en forme :

Je pense. j'existe pour moi-même voilà la majeure :

(1) Voyez la première et la seconde Méditation.

(2) Seconde Méditation.

fait évident, véritable identité. *Or tout ce qui pense ou sait qu'il existe, existe absolument comme substance ou chose pensante, hors de la pensée;*

Donc j'existe substantiellement.

Ce sujet *je*, dans la conclusion : *j'existe*, n'est certainement pas identique à ce qui est exprimé par le même signe dans la majeure : *je pense*. Ici, c'est un sujet phénoménal; là, c'est un sujet réel. Toutes les déductions ultérieures de ce principe : *je suis une chose pensante*, n'auront donc qu'une valeur logique ou conditionnelle comme lui.

Suivons : « Cette proposition : *je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, dit Descartes, toutes les fois que je la prononce... Mais combien de temps ? Autant de temps que je pense (1). » Voilà bien le fait de conscience qui exclut l'absolu. C'est bien là l'expression du fait, et rien de plus. Mais on altère la vérité du fait dès qu'on transforme, par une identité logique, le *moi actuel* dans l'être ou l'âme chose, prise pour la chose pensante. Car, d'après cette définition, toute l'essence de l'âme consiste dans la pensée. Donc elle ne peut avoir commencé ni continuer à exister, sans avoir commencé et sans continuer à penser, c'est-à-dire que l'âme pense toujours, sans interruption, depuis le moment de sa création, jusqu'à celui de son anéantissement (en supposant que l'anéantissement d'une substance soit possible). Conclusion opposée au principe ou au fait primitif du sens intime qui nous dit : *J'existe en tant que je pense, ou autant de temps que je pense*. Or je ne pense pas toujours (dans le sommeil complet, dans les cas de défaillance) ou je n'ai pas toujours le sentiment que j'existe : donc l'individu qui s'appelle *moi* n'est pas une chose pensante dont l'essence soit uniquement et exclusivement la pensée.

(1) Le manuscrit dans tout ce passage est extrêmement embrouillé.

De là ce raisonnement fondé sur l'expérience intérieure : *Je ne pense pas toujours, donc je n'existe pas comme une chose pensante ou à laquelle la pensée soit essentielle.*

On voit ici les suites dangereuses de la confusion établie par Descartes entre la vérité absolue et la vérité conditionnelle, entre l'évidence de *sentiment* et celle de *raison*. La première accompagne nécessairement l'énoncé du fait primitif : *je pense, j'existe*; la seconde est associée à la proposition logique : *je suis une chose pensante*. Mais la première vérité est aperçue immédiatement, elle ne doit donc pas être prouvée; la seconde est déduite, donc elle n'est pas un principe.

Dans le point de vue de la réflexion, et si je ne sors pas du fait de conscience, je ne saurais voir aucun fondement à cette proposition : *je suis une chose pensante*, car il faudrait que la pensée fût sentie ou aperçue comme le mode fondamental ou l'*attribut* immanent de la *substance*, de manière qu'il y eût dans la conscience une véritable dualité, ou un rapport à deux termes distincts, dont l'un serait la substance et l'autre le mode ou l'*attribut*. Certainement, le fait de conscience ne nous manifeste rien de pareil. Lorsque je dis *moi* et que je me rends témoignage de ma propre existence, je suis pour *moi-même* non point une chose ou un objet, dont j'affirme l'existence en lui donnant la pensée pour attribut, mais un sujet qui se reconnaît et s'affirme à lui-même son existence, en tant qu'il s'aperçoit intérieurement ou qu'il pense. Cette aperception ou cette pensée intérieure, constituant toute l'existence du sujet, ne peut être l'attribut d'un autre sujet plus reculé, puisque, hors du *moi*, il n'y a rien pour la conscience; elle peut encore moins être l'attribut d'un objet, puisqu'il n'y a point encore d'objet. La formule : *je suis une chose pensante*, implique donc

contradiction avec le fait primitif, et il faut sortir de ce fait, ou employer une autre faculté, pour lui donner le sens d'une proposition logique, universelle, nécessaire. Il ne faudrait pas cependant conclure que le fait de conscience est borné à un seul terme, le sujet absolu. Nous ferons voir, au contraire, qu'il est une véritable dualité, ou un rapport à deux termes de nature homogène. Rien n'est dans la conscience qu'à titre de rapport; et pour qu'un rapport soit dans la conscience, il faut que ses deux termes y soient également, sinon comme substance et attribut, du moins comme cause et effet.

Je remarque que Descartes, en franchissant brusquement tout l'intervalle qui sépare le fait de l'existence personnelle ou du sentiment du *moi* et la notion absolue d'une chose pensante, ouvre la porte à tous les doutes sur la nature objective de cette chose (1), qui n'est pas le *moi*. L'imagination va s'exercer pour lui trouver une place, lui donner une forme, pour savoir si elle est un fluide éthéré, un air, un feu subtil. Hobbes et Gassendi, le croirait-on ? demandent qu'on leur montre cette chose, qu'on la leur fasse concevoir ou imaginer. Se fondant sur toutes les analogies de l'imagination et du langage, ils objecteront, contre la réalité de la substance spirituelle, qu'une chose quelconque, conçue par représentation ou comme objet, ne peut s'entendre que sous raison de

(1) Locke, voulant établir une classification générale des sciences, range à la fin de son *Essai*, sous le titre spécial de *Sciences physiques*, tout ce qui se rapporte à la connaissance des choses comme elles sont hors de nous, que ces choses soient matérielles ou immatérielles, *corps* ou *esprit*. D'où il suit, ainsi que je l'entends, que le sujet métaphysique proprement dit ne peut être conçu comme une chose, et toute la difficulté qu'il y a à saisir la valeur du sujet *moi* par l'acte de la réflexion, consiste précisément en ce qu'il faut exclure toute idée de chose ou d'objet, ce qui contrarie toutes les habitudes de l'imagination.

matière (1); et vraiment, de ce que j'existe *moi* dans l'acte de la pensée, comment pourrais-je prouver que je suis hors de cet acte une chose pensante et rien de plus ? Comment sais-je et puis-je affirmer que mon essence se borne là, sans aller plus loin, qu'elle n'embrasse pas, outre la pensée et les fonctions de ce que j'appelle esprit, la vie et les fonctions du corps ? Qui ne voit que tout dépend ici, non de la nature de la substance que nous n'avons aucun moyen de connaître objectivement, mais d'une définition ou d'une hypothèse prise toute en dehors du sens intime ?

Le physicien qui n'entendrait, comme Hobbes, la substance que sous une raison de matière, liée nécessairement à la forme sensible de l'espace ou de l'étendue, affirmera que cette chose occupe un lieu ou un centre organique, ou qu'elle est diffuse et répandue dans tout le corps, dont elle est le principe vivifiant, n'étant supérieure à ce corps grossier qu'en ce qu'elle est plus subtile. Ainsi il dira ou imaginera que c'est ce centre, cette matière subtile, éthérée, qui pense en lui. Il *imaginera*, dis-je, ou supposera, mais il ne *saura* pas, et il trouvera toujours là la matière d'un doute légitime. Mais quoi ! celui qui doute ou s'enquiert ainsi de ce que peut être la chose qui pense en lui, ne sait-il pas bien et avec une évidence supérieure à tout, qu'il existe, lui, individu ? Exister ainsi, c'est apercevoir non l'être ou la substance de l'âme, mais bien l'existence du *moi*, sujet distinct par là même de tout objet représenté, ou de toute chose conçue existante. Que veut-on de plus ou que peut-on chercher de plus clair et de plus évident ? S'en tient-on à la connaissance de sentiment ou à la perception

(1) Voyez les *Objections* 3^e et 5^e contre les *Méditations de Descartes*.

immédiate interne du sujet pensant ? Elle est parfaite dans son genre. Aspire-t-on à une connaissance extérieure ou objective de la chose pensante hors de la pensée même ? Ce mode de connaissance, auquel on cherche si vainement à tout réduire, et qui n'est certainement pas la connaissance primitive, est hors de toute application du propre sujet pensant, et il faut bien prendre garde ici qu'en demandant ce qu'on sait, on ne sait pas du tout ce qu'on demande. (1)

(1) Kant a supérieurement exposé le paralogisme *transcendental*, comme il l'appelle, sur lequel repose toute la philosophie de Descartes : « Nous croyons voir en nous-mêmes le sujet inconditionnel, et nous l'adoptons, non comme la simple idée d'un sujet pensant, qui n'aurait qu'une valeur ou représentation subjective, mais comme la substance elle-même ayant une valeur objective, une existence indépendante de notre manière de la concevoir. »

Il est facile de voir que la grande discussion entre Malebranche et Arnaud, au sujet de la manière dont nous connaissons notre âme, tient à la confusion de ces deux idées : de l'âme substance telle qu'elle est objectivement ou en elle-même et du *moi* ou du sujet pensant, qui n'existe qu'autant qu'il se connaît. Ces discussions tiennent elles-mêmes à l'énoncé ambigu du principe de Descartes, et à la confusion perpétuelle qui se fait entre la manière dont nous nous sentons disposés dans l'exercice de la pensée, et ce que nous prenons pour un être métaphysique que nous appelons improprement *nous-mêmes* comme objet hors de la pensée. Mais, assurément, l'analyse la plus subtile du fait de conscience n'est pas capable de répandre le moindre jour sur la connaissance de l'âme, hors de ce fait de la conscience.

Dans le système de Fichte, toute la science commence par un acte libre, volontaire ; cet acte pose le moi et là commence la science qui ne diffère pas de l'existence. On a voulu toujours supposer l'existence antérieure à la science. C'est là une erreur : elles sont identiques l'une à l'autre. Cela est parfaitement vrai dans le point de vue subjectif. Mais, dira-t-on, les lois primitives et essentielles de notre esprit s'opposent à ce point de vue. L'acte de la connaissance suppose nécessairement l'existence antérieure de l'objet, auquel il s'applique et que cet acte ne crée point. Comment concevoir un acte volontaire sans un être qui commence à agir et qui existait avant l'action, comme il continue à exister lorsque cette action est suspendue ? Fichte a touché le nœud d'une difficulté insoluble. On demande le passage de la science qui a toujours un caractère *relatif* à l'existence absolue, indépendante de la connaissance ; en disant qu'il n'y a point de passage, mais une véritable identité, on contrarie (?) le fait de la connaissance elle-même.

Ce que nous connaissons dans un temps existait avant d'être connu ;

C'est Descartes lui-même qui nous a appris à faire l'importante distinction entre les deux valeurs du terme *exister*, on les deux points de vue de l'existence subjective et objective, relative et absolue, qui se trouvent malheureusement confondues sous la forme logique de son principe. Mais, en s'arrêtant au fait qui lui sert de point de départ, et négligeant la forme, on trouve dans la liaison immédiate énoncée par son principe, entre la pensée et l'existence du *moi*, le vrai principe générateur et la source réelle de toute évidence. Pour la reconnaître, cette évidence immédiate, il faut savoir se placer avec lui dans le point de vue de l'aperception interne et, mieux que lui, ramener le fait du sens intime à sa valeur originelle, sans le dénaturer par l'imagination ni le morceler par l'abstraction. C'est ce que ne peuvent faire ceux qui, transportant de prime abord toute la réalité à l'objet de la perception, ne veulent rien admettre, rien concevoir qui ne soit du ressort de l'observation extérieure ; ni ceux qui, croyant trouver un point d'appui dans le vide des abstractions ou de l'absolu, s'élançant *ex abrupto* hors du champ de toute expérience, tant externe qu'interne, mettant ainsi le possible avant l'actuel, et la science avant l'existence même. Ce grand homme est devenu vraiment le créateur ou le père d'une science qui, sous un titre quelconque, doit se fonder sur l'observation inté-

telle est la différence entre le *noumène* et le phénomène, différence qui disparaît dans le point de vue de Fichte. Pour que ce point de vue fût fondé, il faudrait que les objets de nos intuitions, l'étendue et l'im-pénétrabilité, fussent, comme les mouvements volontaires, des créations de notre activité qui ne commencent à exister que par elle et cessent avec son déploiement. C'est en parlant de tels mouvements qu'on peut dire que la science est identique à l'existence ; mais la connaissance des mouvements que nous produisons suppose la représentation d'un espace ou d'une étendue, que nous ne faisons pas, et qui est censée exister avant comme après l'acte de la connaissance. (E. Naville n'a publié que la première partie de la note, jusqu'à : *Dans le système de Fichte.*)

rieure, en apprenant à l'esprit humain à se replier sur lui-même, à ne chercher qu'en lui les vrais principes de la science. Il montre par l'exemple, autant que par le précepte, que la connaissance propre du *moi*, le fait de conscience, est distincte et séparée de la représentation de tout objet : que tout ce qui est ainsi conçu par l'imagination ou à l'aide des sens externes est étranger à cette connaissance immédiate et évidente par elle-même. Enfin, il prouve, je ne dis pas la séparation absolue des substances, mais la distinction essentielle qui existe entre les phénomènes externes et internes ou entre les facultés spécialement appropriées aux uns et aux autres. Sous ce dernier point de vue, le seul qui se rapporte clairement aux faits primitifs, la philosophie de Descartes doit être considérée comme la véritable *doctrine mère*, en tant qu'elle tend à donner à la science des principes la seule base qu'elle puisse avoir dans le fait primitif de sens intime.

II. — ANALYSE DU FAIT DE CONSCIENCE DANS LE SYSTÈME DE LEIBNITZ

En comparant l'ensemble de la doctrine de Descartes, en comparant sa physique avec sa métaphysique, on voit aisément que les méthodes nouvelles qu'il introduit dans toutes les branches des connaissances humaines et le point de vue général sous lequel il embrasse la nature, vont se rattacher à sa philosophie première, et reçoivent l'empreinte de la doctrine des idées et des facultés de l'âme. Comme il abstrait et généralise où il ne faut qu'observer, il suppose là où il faudrait réfléchir, et réfléchit là où il faudrait voir. Ce n'est point avec la réflexion

qu'on peut atteindre le monde extérieur ni une existence étrangère quelconque. Descartes semble tout attendre de la lumière intérieure, alors que la lumière ne peut venir que de l'attention portée sur les choses du dehors. C'est ainsi qu'il construit le monde avec certaines *natures simples*, éléments abstraits, purs ouvrages de l'esprit, qu'il réalise au dehors, comme il a réalisé dans l'âme les idées innées ou la pensée substantielle. Cherchant toujours cette évidence de raison qu'il veut seule reconnaître, parce qu'il l'a substituée à l'évidence de fait et de sentiment dans le premier phénomène de conscience, il réalise tout ce qu'il conçoit clairement.

Si la doctrine philosophique de Leibnitz a quelques rapports d'analogie avec celle de Descartes, elle en diffère aussi sous plusieurs points essentiels; et il ne serait pas difficile de démontrer que cette divergence va se rattacher au fait primitif de la conscience, ou à la manière dont chacun de ces philosophes l'a conçu et a cru pouvoir l'interpréter, l'expliquer, l'analyser. Descartes part des profondeurs de l'âme pour expliquer la nature; Leibnitz part de la nature pour descendre dans les profondeurs de l'âme. Le premier transporte au monde extérieur les actes ou les produits de la pensée; l'autre retrouve au sein de sa pensée les éléments et l'espèce de mécanisme sous lequel il conçoit le plus vaste ensemble de phénomènes, dont sa pensée est le miroir vivant.

Leibnitz semble vouloir tendre sans cesse à se placer comme au centre de l'entendement divin, qu'il considère, d'après Platon, comme la région des essences ou des possibles. Dans ce point de vue de l'absolu, le monde des corps se réduit à des points mathématiques; les nombres ou éléments de quantité discrète sont les seules réalités. Tel est peut-être le motif secret de la confiance que Leib-

nitz donne aux formes de raisonnement, à cette arithmétique ou *caractéristique universelle*, qui exprimerait non seulement des vérités sur les rapports absolus des êtres, mais ces êtres mêmes tels qu'ils sont aux yeux de Dieu. L'étendue ou la quantité continue ne serait alors qu'un pur phénomène relatif à l'organisation humaine.

Dans le même point de vue de l'absolu, il est bien vrai que chaque monade ou être représente l'univers, parce qu'elle a des rapports avec tous les êtres de l'univers, mais la représentation n'est que dans l'intelligence qui voit, et non pas dans l'objet vu ; car les rapports sont conçus entre les êtres, et non pas dans ces êtres comme les constituant. Autrement, il faudrait dire que lorsque nous attribuons à des êtres inférieurs comme les animaux nos idées, notre intelligence, notre sensibilité, nous ne voyons en eux que ce qui y est, quoique confusément, pure hypothèse inadmissible. Au surplus, il est vrai de dire avec Leibnitz que plus nos idées sont distinctes, plus elles se rapprochent de ce point de vue divin où les choses sont entendues comme elles sont, et, en se rapprochant de ce point de vue, deviennent en quelque sorte adéquates.

Le génie de Leibnitz suffisait à tout. Dans le même temps qu'il créait un nouveau calcul, à l'aide duquel il saisissait l'infini de l'espace et de la durée et résolvait comme en se jouant les problèmes jusqu'alors inaccessibles de la géométrie transcendante et de la mécanique des corps, il tentait d'approfondir les mystères les plus obscurs de la métaphysique ou de la dynamique des esprits. Ces deux grandes classes de rapports ou de lois s'identifient presque dans son point de vue systématique par la plus admirable harmonie ; les unes sont les miroirs fidèles où se représentent les autres.

Un savant et judicieux historien de la philosophie prétend que la science de l'entendement humain avait été une des dernières à s'offrir aux méditations de Leibnitz. Le fait paraît difficile à établir; il semblerait plutôt que cette tête, si éminemment systématique, embrassa d'abord, comme dans une seule vue, les principes dans les conséquences, les causes dans les effets, les abstraits dans les concrets et *vice versa*. Et, en supposant que ce génie extraordinaire eût besoin, comme les communs esprits, d'une progression d'un ordre de vérités à un autre, on dirait plutôt qu'il a transporté à la nature les découvertes qu'il a faites dans la région des esprits. Partant de l'existence de ces éléments ou monades, dont la coordination réalise à nos yeux le phénomène de l'étendue, il s'élève jusqu'à la monade centrale, éminemment active, qui représente ces éléments par des perceptions claires; et repartant de cette source, il transporte à la nature des données prises dans l'intimité de la réflexion ou de la conscience. Et de quelle autre source aurait-il pu tirer cette idée purement réflexive de la force et la tendance continuelle au changement d'état? celle de l'effort (*conatus*)? de l'unité centrale où se représente la multitude? celle de la perception enfin, qu'il attribue à toutes les monades ou entéléchies, dans tous les degrés infiniment variés de distinction ou de confusion?

Descartes, commençant par la réflexion qui s'attache au sujet de la pensée, comme distinct et séparé de tout ce qui n'est pas lui, passe immédiatement à l'abstraction; et, la poussant jusqu'au bout, croit saisir l'absolu de l'existence dans l'absolu même de la pensée substantielle. De là, la pensée prise pour l'essence même de l'âme; par suite, le système des idées innées et tout le caractère de cette doctrine. Leibnitz, partant des données

d'une sorte de calcul appliqué aux phénomènes, s'élève des mouvements physiques et composés à la conception naturelle des forces simples répandues dans la nature; mais, complétant l'abstraction sans remonter jusqu'à l'origine de cette idée de force, il la considère dans l'absolu comme faisant partie de l'essence de chaque monade séparée. Ces forces tendent toutes au changement, et ce changement intérieur correspond à tout ce qui se passe au même instant dans l'univers, et le représente d'une manière plus ou moins confuse; d'où la perception ou la représentation de la multitude dans l'unité, dont les degrés de clarté se proportionnent à la nature des monades ou des forces. Ces degrés se trouvent notés dans le langage très précis de ce métaphysicien-géomètre par les termes de *perception obscure*, qui appartient à toutes les monades, de *perception distincte* et d'*aperception ou réflexion des degrés supérieurs* qui n'appartient qu'à l'âme humaine (1).

Ainsi, quoiqu'il y ait une existence ou une force absolue et inconditionnelle qui sert elle-même de point de départ, il n'y a point de pensée absolue et invariable. La force d'agir et de représenter, ou de représenter en agissant, constitue l'essence de l'âme. Cette force est susceptible de plus ou de moins; l'aperception interne (ou le moi) n'est pas toujours et essentiellement jointe à toute perception, et la réflexion, qui constitue la pensée proprement dite, par laquelle le sujet se rend présent à lui-même dans le for intérieur, en se séparant de tout ce qui est objectif, n'appartient pas à toutes les âmes, ni à la

(1) *Præter infimum perceptionis gradum qui etiam in stupentibus reperitur, et medium gradum quem sensationem appellamus et in brutis agnoscimus, datur gradus quidam altior quem appellamus cogitationem* (Edit. Dutens, t. II, part. I, p. 233). Voir aussi la *Monadologie* et les *Principes de la Nature et de la Grâce*.

même âme humaine, en différents temps. D'où l'on conçoit qu'il peut y avoir des sensations ou des affections sans conscience, auxquelles se trouvent réduits les animaux et l'homme lui-même, dans les premiers temps de la vie, comme dans plusieurs états où la sensibilité, la perceptibilité obscure prédomine et absorbe tout.

Tous ces résultats, exclus de la doctrine absolue de Descartes, sont très conformes aux faits de l'expérience intérieure. Mais ce n'est point d'après ces faits et les conditions de cette expérience seule que Leibnitz avait établi sa théorie, ce n'est point dans les phénomènes intérieurs, ou le sens intime bien consulté qu'il paraît avoir trouvé les différences essentielles qu'il précise dans sa langue psychologique. Il a d'abord porté sa vue plus loin, en cherchant à pénétrer jusqu'à l'essence même des monades, qui consiste dans une activité absolue, en vertu de laquelle chacune d'elles peut représenter l'univers à sa manière, sans aucune influence étrangère à sa nature même. Mais, en ramenant cette doctrine au fait qui pouvait lui servir de base, on trouve dans le point de vue de Leibnitz une sorte d'analyse ou de résolution du fait de conscience ou de la dualité primitive dans ses éléments : savoir, la perception obscure inhérente à toute monade et l'aperception du moi qui s'y joint pour l'élever jusqu'à l'idée de la représentation claire. Le premier élément, la perception pure et simple, ressort de cette analyse comme un mode simple, premier dans l'ordre du temps, mais le deuxième élément surajouté, le *moi*, qu'est-il en lui-même et d'où vient-il ? Il ne paraît pas, dans la doctrine de Leibnitz, que ce *moi* puisse s'apercevoir ou exister pour lui-même, sans être associé avec des perceptions quelconques : il n'est pour ainsi dire qu'une forme de celle-ci, forme inhérente à l'âme humaine,

n'existant en elle que comme virtualité, et ne passant de cet état virtuel à l'effectif, qu'autant que les impressions extérieures lui fournissent l'occasion et les moyens de se manifester. Mais alors même il ne se manifeste que dans le concret, et s'il y a des modifications aperçues par le *moi*, ou en lui, il n'y a point d'aperception interne et séparée de ce *moi* seul. L'âme a bien le pouvoir de faire des actes réfléchis et de voir ce qui est en elle-même; bien plus, elle ne voit ce qui est au dehors que par le moyen de certaines formes ou idées qui sont en elle seule (1); mais il n'y a point d'aperception immédiate ou actuelle de ces formes ou idées, et l'âme ne peut les saisir que dans l'intuition des choses ou des images qu'elle rapporte au dehors. Aussi la connaissance *effective* ne remonte-t-elle point au delà de la sensation ou de l'expérience; il n'y a point d'idées positives innées dans le sens de Descartes, mais seulement des dispositions ou virtualités.

Ici le point de vue de Leibnitz paraît rentrer dans celui de Locke. Mais ce qui distingue la doctrine dont nous parlons, c'est que l'âme ne peut absolument être considérée comme *table rase* avant les premières sensations reçues, et que les principes ou les véritables éléments de la connaissance résident en elle antérieurement, et ne font que passer du virtuel à l'effectif, en se joignant aux impressions qui viennent du monde extérieur. Sur quoi il est important d'observer que dans le système de Leibnitz, l'âme n'étant jamais séparée d'une sorte de corps organique, suivant les affections duquel elle représente harmoniquement ce qui est hors d'elle, et ce corps ou

(1) *Animæ natura est exercere actus reflexos, seu seipsam intueri. Externa non videt, nisi per intuitum eorum quæ insunt in semet ipsa* (Leibnitz).

cette monade primitive ne faisant que se développer à la naissance et s'envelopper à la mort, sans cesser d'être uni à l'âme, il ne saurait y avoir en aucun sens d'idées innées ou séparées de toute *sensation* ou *affection* interne.

En partant de l'existence absolue, Leibnitz ne pouvait pousser plus loin qu'il ne l'a fait l'analyse des faits primitifs du sens intime ; mais cette analyse purement expérimentale devait lui paraître, ce semble, assez peu importante, lorsqu'il plaçait les racines de la science dans la région idéale de ces possibilités abstraites, types des existences, que la raison humaine doit consulter avant tout pour expliquer l'univers, comme la pensée divine s'y est conformée pour le créer. Dans cette région élevée au-dessus de toute expérience intérieure et extérieure, on voit l'esprit systématique de Leibnitz se rencontrer avec celui de Descartes. Comme l'un a cru pouvoir mettre la réalité de l'existence sous la forme d'une conclusion syllogistique, l'autre croit pouvoir la démontrer en appliquant le principe de contradiction ou de raison suffisante (1). Ces deux génies éminemment méditatifs saisissent le fait de conscience dans sa profondeur ; mais ils ne savent pas ou ne veulent pas s'arrêter, et croient devoir remonter plus haut pour trouver le principe générateur de la science. Tout ce qu'ils ont voulu placer au delà est hypothétique, arbitraire, sujet aux

(1) Voici pourtant un passage de Leibnitz qui semble bien prouver qu'il a parfaitement connu la ligne de démarcation entre les deux espèces d'évidence : « L'aperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités *a posteriori* ou de fait, c'est-à-dire les premières expériences, comme les propositions identiques contiennent les premières vérités *a priori* ou de raison, c'est-à-dire les premières *lumières*. Les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et peuvent être appelées immédiates : celles-là parce qu'il y a immédiation entre l'entendement et son objet, celles-ci parce qu'il y a immédiation entre le sujet et le prédicat. (*Nouveaux Essais*, liv. IV, ch. ix, à la fin.)

doutes et aux illusions, comme étant non seulement supérieur, mais de plus contraire au sens primitif du sens intime.

L'opposition de ce fait avec les deux systèmes des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie ressortira des analyses ultérieures auxquelles nous procéderons nécessairement. Il s'agissait ici seulement de montrer l'origine qu'ont eue ces systèmes dans certaines excursions de l'esprit hors des limites du fait, qui peut seul donner une base réelle à la science.

III. — DES DIVERS SYSTÈMES PLUS RÉCENTS ET EN PARTICULIER DE CELUI DE KANT (1).

C'est à Descartes et à Leibnitz, comme chefs de deux écoles célèbres, qu'il faut attribuer toutes les tentatives malheureuses faites depuis pour trouver l'origine de la connaissance, en la cherchant où elle n'est point, sans l'apercevoir où elle est, dans le phénomène de la conscience.

Il serait trop long et peut-être inutile, après les observations aussi profondes que judicieuses déjà faites par deux hommes doués d'un vrai talent philosophique (2), d'entrer dans un examen détaillé des systèmes de métaphysique qui ont fait tant de bruit en Allemagne dans ces derniers temps. Nous remarquerons seulement qu'en considérant ces systèmes sous le rapport qui nous intéresse ici, spécialement celui de l'analyse du

(1) Titre ajouté par Naville (P. T.).

(2) Voyez l'*Histoire comparée des systèmes*, par M. de Gérando (2^e édition) et les excellents Mémoires de M. Ancillon fils, sur le *premier problème de la philosophie*, sur l'existence et sur les derniers systèmes de métaphysique qui ont paru en Allemagne (t. II de ses Mélanges).

fait primitif du sens intime, on voit leurs auteurs marcher à peu près sur les traces des maîtres qui les ont précédés, et tantôt reproduire les caractères ou les signes de ces faits auxquels s'attache un sentiment d'évidence immédiate, tantôt s'enfoncer et se perdre dans les ténèbres inaccessibles à la lumière de conscience. Ces métaphysiciens, employant tour à tour, comme Descartes et Leibnitz, la réflexion et l'abstraction, ont dû rencontrer les mêmes données, s'arrêter aux mêmes difficultés, et souvent adopter les mêmes prestiges.

1^o Kant, s'appuyant plus sur l'abstraction que sur la réflexion, s'occupe de la classification ou de l'ordre logique des instruments de la connaissance, plutôt que de l'analyse réelle des éléments de cette connaissance même. Se plaçant dans un point de vue très rapproché de celui de Leibnitz, il admet comme lui certaines formes inhérentes à l'âme humaine ou préexistantes en elle, comme de simples virtualités qui ne s'effectuent que dans l'expérience extérieure. Ne lui demandez point l'origine réelle de ces formes de la connaissance, puisqu'il vous renverrait à celle de l'âme même ou du *noumène* pensant, qui ne peut être connu ou se connaître que dans l'expérience, quoiqu'il soit supposé exister avant elle. Ne lui demandez pas non plus une analyse vraie du fait de conscience ou de la dualité primitive, qui comprend, avec le sujet un, identique, un objet multiple et variable. Ces deux éléments sont à ses yeux absolument indivisés et indivisibles dans l'expérience intérieure et extérieure; car l'objet ne peut être conçu que sous les formes d'espace et de temps, inhérentes au sujet, et dont il est revêtu par lui, et ce sujet, à son tour, ne peut se connaître primitivement par lui-même, hors la représentation de quelque objet. D'où il suit, comme l'avait déjà

dit Condillac, que, nous transportant dans le monde extérieur et nous élevant jusqu'aux cieux, nous ne contemplons jamais que notre pensée, de même qu'en descendant dans notre intérieur pour nous connaître nous-mêmes, nous n'apercevons les formes propres et constitutives de notre être que dans leur union avec une certaine matière objective qui en est inséparable. Le sujet et l'objet ne sont donc que deux abstractions; il n'y a point de connaissance réelle ou positive qui s'attache à l'un ou à l'autre et, chose inconcevable! toute réalité ne consiste que dans l'union de ces deux éléments abstraits.

Ainsi, cette grande ligne de démarcation entre le sujet et l'objet, entre la forme et la matière, que Kant lui-même semble reconnaître dès son point de départ, et dont tout son langage suppose la réalité, n'aboutit en résultat qu'à une distinction purement logique. N'en a-t-il pas altéré et compliqué l'expression vraie et naturelle? Les limites mêmes que la réflexion avait posées entre les deux classes de phénomènes externes et internes, paraissent renversées. L'analyse du fait primitif de sens intime, commencée par Descartes et plus avancée par Leibnitz, redevient impossible et se trouve découragée à jamais.

Mais Kant a-t-il vraiment pénétré dans la profondeur de ce fait? En se bornant à un coup d'œil superficiel, n'y a-t-il pas supposé ce qui n'y est pas, en négligeant ce qui y est? Cette forme d'espace qu'il y admet comme élément nécessaire, qu'il place dans l'âme antérieurement à toute sensation, est-elle bien, je ne dirai pas *a priori*, mais même primitive ou contemporaine de la première connaissance? N'est-elle pas plutôt abstraite de certaines sensations dont il a généralisé trop prompte-

ment les caractères particuliers ? Enfin toutes ces formes, ces catégories ne sont-elles pas de purs éléments abstraits, absolument dénués des caractères qui conviennent aux principes de la connaissance humaine ? Ces doutes pourront s'éclaircir dans la suite. Mais, sans insister davantage, nous dirons que Kant, ne s'étant point arrêté au fait primitif, mérite, encore bien plus que Descartes et Leibnitz, le reproche d'y avoir supposé ce qui n'y est pas, sans y démêler ce qui y est.

2^o Les auteurs des systèmes plus nouvellement connus en Allemagne, sous les titres d'*Idéalisme transcendantal* et de *Philosophie de la nature* commencent, comme Descartes, par une réflexion toute concentrée sur le sujet de la pensée, séparé de tout objet ou terme d'action, mais, partant du même point commun, ils pénètrent bien plus avant dans ce champ des abstractions, dont le philosophe français avait ouvert l'entrée.

L'absolu de l'existence, conclu de la pensée, dans le principe fondamental de Descartes, conservait trop l'empreinte du fait primitif individuel d'où il avait été déduit. Il a fallu effacer entièrement cette empreinte individuelle et généraliser autant que possible pour atteindre l'absolu. Les auteurs de ces systèmes, en effet, le saisissent à l'extrémité d'une chaîne de notions abstraites, où l'aperception immédiate interne du moi disparaît entièrement, pour faire place à une intuition intellectuelle, ou plutôt à un je ne sais quoi qui ne tient plus au sujet ni à l'objet, mais d'où l'un et l'autre ressortent en même temps, comme par une création mystérieuse.

Que pourrions-nous dire de ces systèmes qui laissent si loin derrière eux un fait que nous considérons comme primitif, et qui, lorsqu'il s'agit de trouver une base

réelle à la science, débutent par s'ôter toute base même idéale dans l'existence ? Si, en faisant ainsi abstraction du *moi* individuel, il reste encore un sujet idéal doué d'un sens supérieur, approprié à l'existence absolue, comme je n'ai pas la puissance de m'anéantir ainsi, et néanmoins de continuer à penser ou à réfléchir, je me reconnais privé pour jamais sans doute de ce sens mystérieux, et en félicitant ceux qui en jouissent, je m'en tiens à celui qui est commun et intime à tout être pensant, sans regretter la privation d'un bien à jamais inconnu.

Écartons tous les prestiges produits par cette sorte de dérèglement d'une faculté qui va toujours abstrayant et simplifiant, tant qu'elle trouve des matériaux dans les signes mêmes de sa propre création, et attachons-nous seulement à l'origine d'une réalité pratique, très bien distinguée par les métaphysiciens mêmes dont nous venons de parler, sans prétendre à cette réalité absolue vers laquelle ils ont trop vainement dirigé leurs efforts. Nous trouvons que la première, étant toute constituée dans le fait primitif de la conscience, doit ressortir d'une analyse exacte de ce fait, analyse indiquée, commencée, mais toujours demeurée incomplète dans les systèmes précédents. Ces systèmes s'accordent tous en effet à reconnaître et dénommer les éléments de la perception : le sujet et l'objet ; mais ils les considèrent tantôt séparés l'un de l'autre par les actes de réflexion et d'intuition, tantôt comme indivisibles dans tout phénomène interne ou externe. Il s'agit donc, pour compléter l'analyse, de reconnaître les éléments de la dualité primitive ; de chercher d'abord jusqu'à quel point la distinction ou la séparation indiquée peut avoir lieu ; de déterminer ensuite si chacun de ces éléments

est une réalité, ou un mode constitutif de l'existence personnelle, ou si ce ne sont que de simples éléments abstraits, dont la réunion seule constitue l'existence sentie ou aperçue qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre isolément. C'est ce que nous pourrons rechercher après avoir examiné encore, sous le même rapport de l'analyse des faits primitifs, les doctrines philosophiques qui se fondent sur l'expérience extérieure.

CHAPITRE II

RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE DE L'EXPÉRIENCE AVEC L'ANALYSE DES FAITS PRIMITIFS

I. — BACON

Si le mérite d'une doctrine pouvait s'évaluer uniquement par ses résultats pratiques, par le nombre et l'importance de ses conquêtes sur la nature extérieure, surtout par la grande et utile impulsion communiquée à l'esprit humain vers les objets qu'il est toujours le plus intéressé à connaître, et aussi le plus curieux de rechercher, quelle autre aurait plus de droits à l'admiration et aux hommages que cette philosophie de l'expérience, illustrée par le nom de Bacon et par cette honorable postérité qui le reconnaît encore pour son chef ? C'est à l'influence de cette doctrine que vont se rattacher toutes ces belles découvertes qui ont changé la face des sciences naturelles et successivement étendu leurs progrès depuis le siècle des Galilée et des Newton jusqu'à nos jours. Mais cette influence a-t-elle été également heureuse dans les sciences métaphysiques et morales ? (1) et les méthodes tracées par Bacon pour le

(1) Nous avons déjà examiné cette question dans l'introduction de cet ouvrage.

perfectionnement de la physique, ont-elles pu ou non trouver ici une application utile et bien entendue ? Cette question, qui peut, je crois, être résolue *a posteriori* par les effets ou les exemples, le sera de plus et principalement *a priori*, si l'on réfléchit sur la nature, l'objet et le but de deux espèces de science, essentiellement diverses que l'on a vainement tenté d'assimiler, savoir : celles qui s'attachent aux objets de l'imagination ou de la représentation extérieure, et celles qui se concentrent dans le sujet de la réflexion ou de l'aperception interne. Cette comparaison approfondie, dont nous aurons à nous occuper dans la suite, prouvera que les deux sciences ne sauraient comporter l'application des mêmes méthodes ni la même sorte d'expérience, ni les mêmes procédés dans la classification des phénomènes, la position des lois et la recherche des causes. Sans entrer maintenant dans le détail de ces preuves, j'examinerai ici, sous la forme d'un doute, qui n'en sera peut-être pas un pour les penseurs, la question de savoir si la méthode expérimentale de Bacon n'a pas été aussi contraire aux progrès de la psychologie que la méthode réflexive et abstraite l'avait été aux progrès des sciences de la nature.

Dans son ouvrage sur l'accroissement des sciences, Bacon proscrit en ces termes toute méthode d'expérience ou d'observation intérieure et détruit ainsi l'unique base de la psychologie. « Lorsque l'esprit humain, dit-il, applique ses facultés à la nature en contemplant assidûment l'œuvre de Dieu, ses idées se conforment aux objets de cette nature et sont réglées ou déterminées par eux. Mais lorsqu'il se replie ou se retourne sur lui-même, comme l'araignée qui fait sa toile, rien ne le limite ou ne détermine son point de vue ; aussi les doctrines qu'il construit ressemblent à ces toiles remarquables par

la beauté et la finesse du tissu, mais qui sont au rang des ouvrages frivoles et de nul emploi. » (1) Ainsi cet acte de réflexion, ce point de vue intérieur ou du *moi*, où Descartes a trouvé la source propre et unique de toute évidence, ne serait qu'une sorte de tournoiement frivole, qu'un jeu de notions tout à fait vain et vide de résultats.

De même que Newton s'écriait : O physique, préserve-toi de la métaphysique ! ne pourrions-nous pas ici nous écrier à notre tour : O métaphysique, préserve-toi de la physique ! Si l'on compare en effet les tendances opposées des deux méthodes de Descartes et de Bacon, on serait d'abord fondé à croire qu'autant la première, en partant d'une réflexion concentrée, a dû se trouver en opposition avec les progrès des sciences physiques, autant la seconde, partant de l'expérience extérieure, devait nuire à l'étude propre des faits du sens intime, ou même dénaturer l'objet de la psychologie. Et vraiment, si ces deux sortes d'études ou de connaissances se fondent sur deux facultés de l'esprit essentiellement différentes par leur nature et leur objet, il doit arriver naturellement que tout ce qui sert à développer l'une ou qui est donné à sa culture exclusive, tend à affaiblir et en quelque sorte à paralyser l'autre. Plus l'homme s'accoutume à s'éloigner de lui-même, plus il trouve de plaisir et de facilité à connaître tout ce qui n'est pas lui ; et plus il doit éprouver de peine et de dégoût à s'étudier ou à retourner sa vue vers le fond même de son être ; plus aussi il doit être porté à croire que cette

(1) *Et enim mens humana, si agat in materiam (naturam rerum et opera Dei contemplando) pro modo materiæ operatur atque ab eâdem determinatur; sin ipsa in se vertatur (tanquam aranea texens telam) tum demum interminata est, et parit certe telas quasdam doctrinæ tenuitate fili operisque admirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes (De dignitate et augmentis scientiarum (lib. primus).*

étude est vaine, par cela même qu'elle n'a aucun résultat palpable, aucune application matérielle. Il est donc aisé de reconnaître dans la direction imprimée aux esprits par la méthode de Bacon, dans les habitudes contractées en observant sans cesse la nature extérieure, en la tourmentant de toutes les manières, enfin dans les succès prodigieux et toujours croissants qui vinrent se rattacher à cette méthode d'observation; il est aisé, dis-je, d'y reconnaître les causes de l'indifférence ou de l'espèce de dédain qu'on dut concevoir dès lors, pour une science tout intérieure, dont on ne s'était peut-être pas encore éclairci les moyens, le but et le véritable objet.

Tout préoccupé des destinées de la science de la nature et du terme où il désirait la conduire, Bacon ne s'arrête point sur ses fondements théoriques. Il suppose bien de prime abord que toute l'origine de la connaissance est dans l'expérience extérieure, mais il ne s'attache pas à le démontrer; et le principe tant discuté, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'y soit venu par les sens, ne se trouve pas même énoncé dans sa doctrine. Mais il fait mieux, dans son but, que d'énoncer ou d'analyser le principe, il le prouve *a posteriori* par l'étendue et la fécondité de ses applications; il marche pendant que d'autres discutent sur la nature du mouvement.

Bacon part du fait de la représentation extérieure, ou d'un premier jugement d'observation, comme d'une donnée primitive essentielle. Il n'a pas besoin de l'expliquer ni même d'en distinguer les termes. A quoi lui servirait cette analyse? Pour lui, il ne s'agit point d'une distinction de *principes* de la distinction du sujet et de l'objet, de leur nature, de ce qui, dans la perception, appartient à l'un ou à l'autre; en s'arrêtant à de pareilles distinctions, on ne ferait, suivant lui, que tourner sur

soi-même, comme l'araignée qui fabrique sa toile, et sans faire un pas en avant. Ces distinctions trop minutieuses ne tendraient qu'à l'éloigner de son but, et peut-être à diminuer cette confiance dont il a besoin pour l'atteindre. Ainsi, ces grandes questions sur l'origine de la science humaine, sur l'existence, sur la manière dont nous parvenons à connaître d'abord la nôtre propre, et consécutivement celle des objets, et enfin sur le mode et les conditions de ce *lien* ineffable qui unit le *moi* à la nature ou la nature au *moi*; ces questions, dis-je, dont Descartes est le véritable promoteur et qui ont exercé depuis lui le génie de la méditation, se trouvaient hors des limites prescrites par la méthode de Bacon, et ne pouvaient trouver de place dans sa doctrine.

II. — SUCCESSEURS DE BACON : LOCKE

Les successeurs de Bacon, ou les disciples de sa méthode, qui, de leur propre mouvement, ou en cédant peut-être à l'influence encore exercée par Descartes, furent conduits à jeter un regard en arrière ou à revenir sur l'origine des idées, ne purent que s'attacher d'abord à prouver ou à confirmer en théorie cet ancien principe de l'école : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, principe dont la vérité devait leur paraître clairement démontrée par les beaux résultats pratiques et par les succès nouveaux d'une philosophie à laquelle il servait de fondement.

Le monde extérieur se présente d'abord à Locke comme une donnée primitive dont il ne s'agit pas d'expliquer ni même de constater la réalité. C'est de ce monde que nos premières idées de sensation sont répu-

tées découler de toutes pièces, par le canal des sens externes. La sensation est simple ou indécomposable; elle est le premier fait et s'identifie ainsi avec un premier jugement. Or, tout jugement, ou rapport perçu, suppose bien nécessairement deux termes; mais, ces deux termes n'étant vraiment constitués tels que dans le rapport commun qui les unit, et ne pouvant être connus isolément l'un de l'autre, nous sommes fondés à appeler et réputer *simple* cette idée première de sensation, comme étant par le fait indécomposée, si elle n'est point indécomposable. Tel est le point de vue de Locke, qui par là tend à faire rentrer la métaphysique entière dans le domaine de l'expérience, en considérant cette science première comme une sorte de physique expérimentale de l'âme, soumise à la méthode et aux principes du restaurateur des sciences naturelles.

L'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* ne s'arrête pas à ces limites de la sensation ou de l'objet qui s'y trouve représenté; il reconnaît jusque dans ces premières idées sensibles, auxquelles il attribue le caractère de simplicité, une aperception interne qui est même, selon lui, le seul signe de la présence de l'âme, ou la seule caractéristique des modes ou opérations qui lui appartiennent en propre. En effet, dit-il (ce point de doctrine est très remarquable), l'âme ne peut être dite sentir ou agir qu'autant qu'elle aperçoit actuellement que c'est elle qui sent ou agit, et tout ce qui est hors des bornes de cette aperception actuelle ou possible ne peut être réellement attribué à l'âme. Ici commence un point de vue purement réflexif, qui rentre dans celui de Descartes et n'appartient plus en aucune manière à la doctrine expérimentale de Bacon. Arrêtons-nous à ce premier pas dans le champ de l'expérience intérieure, et analysons tout ce qui se

trouve dans l'énoncé de Locke sur le fait d'aperception interne, donné comme le caractère essentiel des attributions de l'âme.

Je demande d'abord si l'idée exprimée par le mot *âme* est restreinte à celle du *moi*, sujet de l'aperception interne actuelle, ou si ce signe emporte de plus avec lui la notion d'une substance qui existe absolument par elle-même et hors du fait de sens intime. Dans ce dernier cas, je ne vois pas pourquoi on se refuserait à attribuer à l'âme certains modes ou actes qui, n'étant pas joints à l'aperception interne, se trouvent réellement étrangers au *moi* et hors du champ de l'expérience intérieure. En effet, dès qu'on part d'un principe absolu, tel que la notion de substance, quelle raison suffisante aurait-on de nier les attributs absolus supérieurs à toute expérience ? En disant que l'aperception interne ou la conscience du *moi* est la seule caractéristique de tous les modes ou de toutes les opérations qui peuvent être attribuées à l'âme, ne limite-t-on pas arbitrairement et sans motifs l'extension indéfinie sous laquelle on prend d'abord le terme qui explique le sujet ? Car si l'âme existe réellement sans aperception interne ou sentiment du *moi*, pourquoi ne sentirait-elle ou n'agirait-elle pas sans cette aperception ? Pourquoi n'y aurait-il pas dans ce sujet, identique par hypothèse, des perceptions obscures, toujours étrangères à la conscience, ainsi que le dit Leibnitz ? Pourquoi le principe de la vie qui s'ignore ne serait-il pas le même que celui de la pensée qui se connaît ? De telles questions sont insolubles par leur nature, ou ne peuvent être résolues que d'une manière hypothétique : nous ne pouvons rien savoir à leur égard *a priori*, ni même par expérience, puisque ces questions sont étrangères à tous les faits.

Mais, dans la première alternative, où le mot *âme* n'emporterait avec lui d'autre notion ou idée que celle du *moi* actuel ou phénoménal, le principe énoncé reviendrait à celui-ci : les seules modifications ou opérations qui puissent être attribuées au *moi* sont celles qu'il s'attribue actuellement dans le fait de la conscience. Ce fait se trouve donc affirmé de lui-même, comme il l'est dans l'énoncé de Descartes : *Je pense, donc j'existe*. C'est l'évidence immédiate et tout intérieure, c'est l'identité à laquelle se trouvent ramenés tous les systèmes, en parcourant un cercle dont ils cherchent si vainement à sortir. Mais cette sorte d'équation identique, qui se reproduit sans cesse, n'annonce-t-elle pas bien le caractère d'un principe ou d'un fait primitif tel qu'il est impossible de passer outre (1) ? Arrêtons-nous donc à cette limite, ou à la base réelle de la science des principes. Employons utilement à constater, et éclaircir le véritable fait primitif, un temps et des forces que nous perdrons en cherchant à pénétrer plus avant.

Reprenons la formule de Locke : l'âme ne peut sentir ou agir sans apercevoir actuellement qu'elle sent ou agit, formule qui, encore un coup, n'exprime rien autre chose que le fait de conscience et se réduit à une proposition parfaitement identique, si l'âme est prise pour le moi. Mais dans l'hypothèse contraire qui est celle de Locke comme celle de Descartes et de Leibnitz, il y a des distinctions essentielles à noter. Si l'âme est prise pour la force absolue, qui agit et qui meut, il est vrai de dire, comme nous le montrerons bientôt, que, la

(1) Je pense donc j'existe. — La conscience est la seule forme de l'âme. — Le moi se pose lui-même : — $A = A$: autant d'identités qui prouvent combien sont vains les efforts qu'on peut faire pour concevoir quelque chose d'absolu et hors du fait primitif.

conscience étant inséparable du premier exercice de cette force et de son premier déploiement sur un terme qui résiste, cette aperception est le signe caractéristique et unique de sa présence, ou de l'action réelle de l'âme. Mais il importe bien d'observer ici que nous ne partons point de cette notion de force absolue comme d'un *principe*; qu'au contraire, nous ne pouvons que remonter du fait de la conscience actuelle de son exercice, à la notion d'une force qui sert de fondement caché à l'action ou au mouvement que le *moi* s'attribue comme cause. L'erreur de Locke et de Leibnitz est d'avoir voulu intervertir cet ordre. Que si l'âme était prise pour une substance passive qui sent ou qui est capable de sentir, en vertu de certaines impressions reçues, il n'est plus aussi vrai de dire que l'aperception interne soit la caractéristique essentielle de tous les modes ou impressions que cette substance peut être dite sentir; car plusieurs modifications affectives qui peuvent être attribuées à l'âme sensitive, sont tout à fait étrangères au moi. S'il est bien évident en effet que le *moi* est le sujet réel de tous les modes, même passifs, auxquels il s'unit ou qu'il aperçoit, il n'est pas moins évident qu'il ne s'unit pas essentiellement à une multitude d'affections ou de perceptions obscures qui peuvent être sans lui, comme il peut être sans elles.

Demander en quel temps l'homme commence à avoir des idées, dit Locke, c'est se demander en quel temps il commence à *apercevoir*; et, sans s'occuper sérieusement de cette question, il suppose qu'aussitôt que l'âme est unie avec le corps organique et qu'elle reçoit des impressions ou qu'elle sent, elle aperçoit par cela même; c'est-à-dire qu'il y a une personnalité individuelle constituée dans la première sensation. Et pourquoi le suppose-

t-il ainsi ? C'est qu'il part de la notion de substance sentante et pensante; qu'il confond cette notion avec le fait même de la conscience ou du *moi*, qui est aussi réputé inné ou sans origine : que, par suite, il renonce à analyser le fait primitif pour y constater tout ce qui y est et n'y rien admettre de ce qui n'y est pas.

Locke prend son point de départ dans l'absolu, mais il ne s'y arrête pas, et il passe immédiatement dans le champ de l'expérience extérieure. Descartes et Leibnitz s'arrêtent au contraire à cet absolu, où ils croient trouver les principes de la science et les éléments d'un monde qu'ils se proposent de construire. Ces trois philosophes admettent également une expérience intérieure et des faits de sens intime; mais ils ne reconnaissent pas les titres réels de leur primauté. Descartes et Leibnitz ont trop abstrait. Locke n'a pas assez abstrait, et s'il eût poussé l'analyse jusqu'à ses dernières limites, peut-être aurait-il vu les deux origines qu'il donne à la connaissance réunies dans une seule source, dans un seul et même fait primitif, dont il s'agissait de reconnaître les éléments pour expliquer la formation de toutes nos idées, et donner à la réflexion même la base qui lui manque dans sa doctrine.

III. — CONDILLAC

Rapports de sa doctrine avec les faits primitifs

On vient de voir comment la doctrine de Locke tient à la fois à la méthode de Bacon, par l'influence première qu'elle donne aux idées de sensation, considérées comme faits primitifs simples et indécomposables,

et à celle de Descartes par les idées réflexives qu'elle admet ultérieurement comme éléments simples d'une autre espèce de connaissance tout intérieure. Mais l'hétérogénéité de cette doctrine prouve sans doute que les deux méthodes sont inconciliables, ou du moins qu'il faut analyser davantage le fait qui sert de principe, pour pouvoir les associer ou les appliquer simultanément sans confondre leurs limites.

Disciple de Locke, mais destiné à devenir maître, Condillac vient se placer comme à son tour entre Descartes et Bacon. Il emprunte, peut-être sans le vouloir, les principes synthétiques du premier, qu'il croit pouvoir concilier avec la méthode de l'autre. De cette alliance résulte la doctrine nouvelle renfermée dans le *Traité des sensations*.

Descartes avait exprimé le principe générateur de la science sous cette formule : *Je pense, donc j'existe*. Condillac substitue cet énoncé plus simple en apparence : *Je sens*. Mais qu'importe ici la différence des formules, si le même fait primitif se trouve énoncé dans le dernier verbe comme dans le premier ? Or l'emploi des deux verbes à la première personne, *je pense, je sens*, énonce bien vraiment le même fait de conscience, mais en est-il de même des deux substantifs abstraits : *Pensée, Sensation* (1) ? La pensée fondamentale que Des-

(1) Le terme *Sensation*, dans la langue de Condillac, comme celui de *Pensée*, dans celle de Descartes, sont du genre appelé par les grammairiens *substantifs abstraits*. Quoique la grammaire ne reconnaisse point différentes espèces de ces substantifs abstraits, je crois qu'il est nécessaire d'établir une distinction philosophique entre ceux qui sont dérivés des adjectifs et ceux qui dérivent des verbes actifs ou des participes de ces verbes.

Lorsque l'esprit considère une qualité comme attachée actuellement à tel objet, ou comme faisant partie de tel groupe, où l'attention la distingue entre toutes les autres, sans l'en séparer tout à fait, nous

cartes prend pour principe peut bien être identifiée avec ce que nous appelons le sentiment, qui emporte avec lui une participation expresse du *moi*. Ce sentiment tout intime est celui de l'individualité ou de l'existence personnelle. Dans l'hypothèse d'une statue animée qui est primitivement odeur de rose et rien de plus par rapport à elle, cette sensation, avec laquelle l'âme ou le moi se trouve complètement identifié, exclut positivement l'individualité personnelle, tant qu'il n'y a point de fondement à l'emploi de la formule énonciatrice de l'exis-

employons la forme de l'adjectif; mais lorsque la séparation complète s'effectue dans le point de vue de l'esprit qui s'attache exclusivement au mode dont il s'agit, la forme adjectivale passe à la substantive, et le signe de la qualité complètement abstraite devient le sujet artificiel ou logique de plusieurs propositions verbales, dont la vérité est plus souvent conventionnelle ou logique qu'absolue ou réelle.

Mais lorsque la vue des phénomènes de la nature suggère à l'esprit l'application de l'idée réflexive de *cause* ou de *force productive*, cette force ou la participation nécessaire de cette force à l'effet qu'elle produit, sans en faire partie, est exprimée par ce terme particulier appelé *verbe* qui comprend l'existence et l'action et qui se substantifie assez naturellement dans le langage. C'est ainsi que tous les noms substantifs tels que *pensée*, *perception*, *sensation* ou plutôt *sentiment*, qui expriment les facultés de l'âme, viennent des verbes *penser* ou *être pensant*, *percevoir* ou *être percevant*, etc. Plusieurs langues expriment même encore ces substantifs par l'infinitif du verbe, en mettant l'article devant, comme lorsqu'on dit *le penser*, *le sentir*, *le juger*. Ces dernières formes expriment encore mieux la dérivation naturelle; elles sont aussi plus significatives et sujettes à moins d'amphibologie, pourvu toutefois qu'on n'en abuse pas autant que le font ordinairement les philosophes allemands.

Montaigne le dit très bien : « Je ne crains pas *la mort*, mais *le mourir* » car le premier exprime l'action terminée, le second l'action pendant qu'elle se fait.

Leibnitz observe, dans ses *Nouveaux Essais* (liv. II, ch. XXIII, § 1), au sujet des substantifs abstraits de la première classe, que les qualités, qu'on saisit aisément *in concreto* dans les objets substantiels, sont plus difficiles à comprendre *in abstracto*, séparées de ces objets. « Et ceux qui sont informés, dit-il, des subtilités scholastiques, savent aussi que ce qu'elles offrent de plus épineux tombe tout d'un coup, si l'on veut bannir les êtres abstraits et se résoudre à ne parler que par concrets, en n'admettant les substantifs abstraits, dans les démonstrations des sciences, qu'en tant qu'ils représentent des

tence personnelle : *Je suis*. S'il est vrai, comme le dit Locke, que l'aperception interne du *moi* soit la seule caractéristique des modes qui peuvent être réellement attribués à l'âme, il faudrait en conclure : ou que la sensation, telle que Condillac la prend pour principe, n'appartient en aucune manière au sujet un et identique, sentant et pensant, ou que cette sensation n'est qu'un élément abstrait, et non un fait réel et positif de notre existence, un simple signe, un principe de convention. Or le principe d'une science de fait ne peut être une

sujets vraiment substantiels, c'est-à-dire des agents doués de force.» Leibnitz établit dans le même ouvrage (liv. III, chap. VIII, § I) une distinction à peu près semblable à la nôtre entre les substantifs abstraits qu'il appelle *logiques* et ceux qu'il appelle *réels*. « Les abstraits réels, dit-il, ou du moins conçus comme réels, sont ou essences et parties de l'essence, ou accidents, c'est-à-dire êtres ajoutés à la substance. Les termes abstraits *logiques* sont les prédications réduites en termes, comme si je disais : être homme, être animal; et en ce sens on les peut énoncer l'un de l'autre, en disant : « Être homme, c'est être animal. » Mais, dans les réalités, cela n'a point de lieu, car on ne peut pas dire que l'*humanité* ou l'*homméité* (si vous voulez), qui est l'essence de l'homme entière, est l'animalité qui n'est qu'une partie de cette essence. »

En appliquant ces distinctions essentielles entre les abstraits logiques ou dérivés des adjectifs, et les abstraits réels ou dérivés des verbes qui comportent l'action avec l'existence, je dirai, pour l'éclaircissement de l'article qui a donné lieu à cette note, que le terme *pensée*, dérivé du verbe *être pensant*, est un *abstrait réel* qui exprime le fait de conscience et l'essence entière du sujet individuel *moi*; et quoiqu'on ait reproché à Descartes (*Objections* 3^e et 4^e) d'avoir trop souvent substitué une pure abstraction à la réalité en prenant la *pensée* pour l'être complet qui sent, vit, etc., il n'en est pas moins vrai que cette substitution avait un motif légitime dans le principe même de sa doctrine. Je crois qu'on peut dire la même chose du terme *sentiment* qui est un abstrait réel comme dérivé immédiatement du verbe *sentir*, et faisant du moins partie de l'essence du *moi*. Mais quant au terme *sensation*, dont la génération est équivoque, je crois qu'il n'a, dans le point de vue de Condillac, que la valeur d'un abstrait logique et qui n'est tout au plus qu'un prédicat généralisé du *moi* individuel. C'est bien d'un tel terme qu'un autre abstrait de la même espèce ne peut être affirmé. On va donc contre la règle établie par Locke lui-même lorsqu'on dit : l'attention, la réflexion ou le jugement ne sont que la sensation, car, n'est-ce pas comme si on disait : l'humanité est l'animalité, etc. ?

abstraction. Si donc on appelle la psychologie une science de faits intérieurs, on sera fondé à croire qu'elle ne peut pas plus être établie sur le principe et Condillac, qui exclut le fait complet de conscience, que sur celui de Descartes, qui est un élément réflexif abstrait du même fait.

Descartes admet en effet de prime abord une pensée ou une égoïté, une, substantielle, absolue, indépendante de toutes conditions autres que la nature de l'âme, dont l'essence est de penser. Condillac part à son tour de la sensation substantielle ; car, quoiqu'il veuille bien écarter, autant qu'il est en lui, l'idée de substance, il n'en admet pas moins une âme dont l'essence est de sentir. Si Descartes avait vu dans le mode réflexif, qui constitue la pensée ou l'égoïté, un premier composé naturel ou un rapport entre deux termes, il aurait conçu que le simple, qu'il prenait pour point de départ, n'étant que l'abstrait, ne pouvait servir de principe à la science des phénomènes intérieurs, encore moins à la connaissance de la nature.

De même, si Condillac était parvenu par une analyse réelle jusqu'au véritable simple sensitif, il aurait vu que, par cela même que la première sensation sans *moi*, ou le mode personnel affectif, tel que nous l'avons indiqué plus haut, était absolument simple, rien ne pouvait en être déduit par transformation. Mais, pendant que le premier de ces deux philosophes morelle, pour ainsi dire, le fait primitif de conscience, en mettant le simple à la place du composé, l'autre l'altère et le dénature en mettant un élément artificiel à la place du vrai. Si Descartes abstrait là où il faudrait se borner à réfléchir, Condillac abstrait de même et fait une hypothèse quand il ne s'agit que d'observer et de constater

un fait. Le premier, conséquent à son principe, croit pouvoir construire le monde avec des éléments tirés du sein de sa pensée; l'autre, non moins conséquent, croit pouvoir reconstruire l'entendement humain avec des éléments conventionnels de sa création, tirés de sa propre hypothèse. Je me bornerai à considérer la doctrine de Condillac dans ce dernier point de vue, c'est-à-dire comme tendant à poser la psychologie sur une base purement logique, au lieu de l'établir sur des faits simples de la nature humaine.

Je m'attache d'abord à examiner, d'après ce qui précède, quelle est l'espèce d'analyse qu'emploie l'auteur du *Traité des sensations* et de la *Logique*, quand il se propose d'analyser ou de décomposer la faculté de sentir, pour déduire de cette origine simple et unique toutes les facultés de l'âme. Quel est le caractère ou la nature propre des résultats de cette décomposition? Sont-ce des faits élémentaires que la réflexion puisse vérifier ou le sens intime reconnaître? Sont-ce de simples éléments logiques ou des définitions nominales? Voyons :

En donnant une âme à sa statue, Condillac est bien forcé d'admettre quelque chose d'individuel ou de permanent, d'un, d'identique, de causal, etc., comme inhérent ou inné à cette âme; car il faut bien lui donner quelques attributs, ou autrement l'âme ne différerait pas du néant pur. Cependant, il veut que cette âme soit absolument *table rase* avant d'avoir reçu les premières impressions du dehors, et il rejette, comme de raison, non seulement toute idée positive actuellement innée, mais de plus toutes facultés innées telles que Locke les admet expressément avec Descartes et Leibnitz, dans sa théorie des idées originaires de la réflexion. « Il est

inutile », dit en commençant l'auteur des *Traité des sensations*, « de supposer que l'âme tient immédiatement de la nature les facultés dont elle est douée. Toutes sont contenues dans la faculté de sentir; et celle-ci n'a besoin que de se développer à l'aide de l'expérience, du plaisir ou de la douleur, pour produire toutes les autres facultés telles que le jugement, la réflexion, les desirs, les passions qui ne sont que la sensation même transformée différemment (1). » Ainsi ces facultés prétendues innées ne seraient que des habitudes acquises. Mais, du moins, la faculté de sentir est bien innée ou inhérente à l'âme humaine, dont elle constitue par hypothèse toute l'essence. Or la sensation première et originale ne doit-elle pas avoir dans sa nature, ou dans ce qui la constitue *sensation*, tout ce qui est requis pour produire par son développement ultérieur toutes les facultés qui sont censées en dériver ? Car il est de fait que les animaux, à qui on ne peut refuser la même faculté de sentir, sans choquer toutes les analogies et les vraisemblances, n'ont pas les mêmes facultés de jugement et surtout de réflexion (2). Donc, leurs sensations ne renferment pas tout ce qui est compris dans les nôtres; donc il y a quelque chose de naturel ou d'inné, propre à cette sensation ou au sujet à qui elle est primitivement attribuée. Or, d'où viennent ces éléments supérieurs ? Ne faudra-t-il pas les considérer comme inhérents à la nature particulière de la substance qui sent ? Condillac a fait, je crois, une hypothèse impossible ou contradic-

(1) Ces mots résument le *Dessain de l'ouvrage* qui précède le *Traité des sensations*; ce n'est pas une citation textuelle. (Note d'E. Naville.)

(2) Condillac se propose à lui-même cette question embarrassante, mais on peut voir comment il l'éluide au lieu de la résoudre (*Traité des sensations*, dans une note appartenant au *Dessain de l'ouvrage*).

toire, d'un côté, en admettant comme inhérente à l'âme une faculté de sentir si féconde, si riche en développements, et, d'un autre côté, en assignant hors de cette âme, ou dans les objets extérieurs qui déterminent la sensation, les causes nécessaires ou le principe, non seulement de la formation des idées, mais même de la génération de toutes les facultés qui sont toutes hypothétiquement dérivées de la sensation.

Observons bien ici que, pour concevoir la possibilité de ramener ainsi à une seule et commune origine les facultés de l'esprit humain et les idées ou images relatives au monde extérieur, il a fallu transporter dans la psychologie la méthode des physiciens, c'est-à-dire faire abstraction des causes ou des forces pour ne considérer que leurs produits. Aussi l'auteur dont nous parlons confond-il sans cesse les opérations intellectuelles avec leurs résultats ou même avec les matériaux sur lesquels elles s'exercent. Il dissimule jusqu'à l'existence des facultés actives, change arbitrairement la valeur de leurs titres nominaux, et substitue aux idées ou aux faits positifs, avérés par la réflexion ou le sens intime, les signes conventionnels du langage nouveau qu'il établit. Ainsi j'aurais eu raison de dire que les analyses du *Traité des sensations* ne roulent que sur des éléments artificiels, logiques ou abstraits, et non point sur des faits réels et primitifs de la nature sentante et pensante. Entrons plus avant dans les preuves.

Dans cette opération logique qui a pour objet de décomposer la faculté de sentir, Condillac confond perpétuellement, je crois (1), deux modes de résolution ou d'analyse qu'il est de la plus haute importance de bien dis-

(1) Voyez sa *Logique*.

tinguer, lorsqu'il s'agit surtout d'une science de principes (1). Ces deux modes sont :

1^o Celui qui s'applique à des tous artificiels ou à des notions abstraites, complexes, comme sont celles de classes ou de genres, ou encore à des idées archétypes que l'esprit a formées lui-même avec des éléments de son choix. Ici, il ne s'agit que de résoudre la notion dans ses éléments conventionnels.

2^o Celui qui s'applique à des tous réels, composés de parties unies entre elles par la nature même de la chose que l'esprit considère et qu'il n'est pas en son pouvoir de changer arbitrairement. Ici il s'agit de décomposer le tout dans ses éléments constitutifs et réels (2).

(1) Descartes et Leibnitz ont parfaitement établi cette distinction. Voyez les *Règles pour la direction de l'esprit* de Descartes et le second tome des *Œuvres de Leibnitz*.

(2) Je prenais ici mes deux termes de la première relation dans l'*absolu*, savoir la force *absolue* de l'âme, substance ayant l'activité par essence, et la résistance ou l'inertie absolue d'une organisation étendue. Je ne concevais pas encore nettement la distinction entre le point de vue *phénoménal* qui est primitif et le point de vue *nouménal* qui est dérivé. Le sentiment de l'effort est un phénomène de l'âme, qui a sous lui la force absolue, inconnue en elle-même.

La sensation musculaire est un autre phénomène de l'âme, qui a sous lui l'inertie et l'étendue objective absolue du corps.

Il y a une relation de causalité primitivement aperçue ou sentie entre ces deux phénomènes; de cette première relation phénoménale dérivent, suivant des lois certaines et infaillibles, les relations nouménales entre la force absolue de l'âme et la substance inerte et étendue du corps.

Si le fait primitif ne comprend pas cette relation entre les noumènes, il s'agit de savoir comment elle est dérivée ou déduite du fait primitif. S'il y avait un mode primitif d'exister ou d'apercevoir ou de sentir, phénoménal seulement, sans aucune notion de *réalité*, et sans qu'il y eût en nous ni dans aucun fait primitif aucun fondement à cette notion, on ne voit pas comment nous pourrions jamais arriver à croire quelque existence réelle ou absolue, et surtout comment cette notion pourrait acquérir dans notre esprit la valeur d'un principe nécessaire, si elle était adventice à notre entendement, et n'était pas en quelque sorte *innée*, sinon à notre âme, du moins à notre *moi* senti.

Je dirai donc que la conception ou la croyance des deux noumènes de l'âme et du corps se trouve naturellement comprise dans le fait

La plupart des idées ou notions que Locke a distinguées sous le nom de modes mixtes, sont susceptibles, selon lui, du premier mode de *résolution*. Les objets ou les phénomènes composés de la nature animée ou inanimée doivent être décomposés de la seconde manière. Maintenant, le terme *sensation*, que Condillac emploie d'une manière si générale, si exclusive, exprime-t-il une notion abstraite, une idée de genre ou de classe, ou bien est-il employé à désigner un phénomène réel composé, pris dans la nature organisée, vivante et pensante ? Dans le premier cas, il ne s'agit que d'analyse logique, de vérité conditionnelle. Dans le second cas, on peut demander si la sensation que l'âme devient ou avec qui elle s'identifie, n'est pas tout aussi simple, tout aussi indécomposable que l'âme elle-même, puisqu'en

primitif et pour ainsi dire enveloppée dans la relation de causalité sentie entre les deux phénomènes du *moi* ou de l'effort et de la sensation musculaire...

L'abstraction aidée du langage dégage, pour ainsi dire, les deux inconnues nouménales et transporte la relation aperçue entre les phénomènes aux noumènes de l'âme et du corps qui n'étaient primitivement que des objets de croyance, cachés sous les deux termes phénoméniques. Dès lors, les noumènes et leurs relations deviennent pour notre esprit des points de départ, auxquels notre croyance attribue la fixité d'existence absolue dont les phénomènes sont dépourvus.

Mais, comme il n'y a d'intelligible pour nous que les faits de l'expérience soit extérieure, soit intérieure, la relation de causalité étant transportée du fait primitif de notre existence phénoménale à des noumènes, dont notre nature nous force à croire seulement l'existence, en mettant un obstacle éternel à leur *connaissance* explicite ou déterminée, il est évident que l'esprit fera toujours de vains efforts pour ramener à des conceptions claires les moyens de correspondance, ou d'action et d'influence réciproque des noumènes, dont les relations sont données uniquement par le fait de conscience entre les phénomènes correspondants.

On ne saura donc jamais ni ce qu'est l'âme sans le corps, ni comment elle agit, ni comment elle reçoit les impressions, etc., parce que cela même est tout l'homme, qui ne peut sentir ou connaître son existence phénoménale que sous une relation donnée, et qui devrait être en même temps lui et un autre, pour sentir ou connaître ce qui constitue

effet une sensation quelconque n'est que le sujet sentant modifié de telle ou telle manière. Prétendre décomposer la sensation, n'est-ce pas vouloir décomposer l'âme elle-même, et aller directement contre la démonstration qui établit sa simplicité essentielle (1) ? D'ailleurs, il faut bien qu'on reconnaisse, dans toutes les théories, qu'au sein de la plus grande variété des modifications, il y a quelque chose qui reste et quelque chose qui est changé; ce qui reste ne se transforme pas, et ce qui se transforme ne reste pas. C'est donc à ce qui se transforme seulement, c'est-à-dire à un mode ou à une combinaison de modes purement abstraits ou séparés de leur sujet commun d'inhérence, que pourra s'appliquer l'analyse de décomposition; et alors, le terme *sensation* n'aura plus que la valeur logique d'un signe, au lieu de la valeur réelle d'un

son moi ce qui fait qu'il sent et connaît, c'est-à-dire pour se représenter, séparément les deux termes de la relation comme objets ou choses, quoiqu'il soit nécessaire à croire l'être réel de ces choses ou objets,

Kant n'a nullement déterminé les faits primitifs qu'il confond avec les premières modifications passives de la sensibilité; aussi n'entend-il point que la notion ou la croyance première de la réalité des noumènes soit une déduction du fait primitif; il entend plutôt que l'existence des deux inconnues, dont l'une est *cachée* sous le sujet et l'autre sous l'objet, est attestée par le fait primitif d'une manière infaillible, quoique nous ne puissions jamais savoir ce que sont en elles-mêmes ces deux inconnues, puisqu'elles ne peuvent être données à notre esprit que sous les formes de notre sensibilité, l'espace et le temps, ou sous celles de l'entendement qui sont les catégories de quantité, de qualité, de modalité ou de relation.

Je dis, comme Kant, et dans un autre point de vue, que nous ne pouvons connaître les noumènes, mais que leur réalité absolue et indépendante des phénomènes, objet de la croyance, est déduite ou plutôt induite clairement du fait primitif, où elle est subordonnée, et que les diverses relations, comme la causalité, la substantialité en sont affirmées avec une certitude indépendante de nos catégories, comme de nos phénomènes. (Note marginale, non imprimée dans l'Édition Naville, qui est très probablement d'une date postérieure à 1813). (P. T.)

(1) Voyez cette démonstration dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, au commencement.

fait de sens intime. Et vraiment, il ne sera pas difficile de tout déduire du terme *sensation* par l'analyse, quand on y aura tout fait rentrer par la synthèse; il ne s'agit alors que de résoudre la puissance d'un signe qu'on a composé soi-même arbitrairement (1). N'est-ce pas ainsi que, dans une équation algébrique d'un degré supérieur, on transforme la valeur de x en la faisant successivement égale à A, B, C, D, etc. ?

Ainsi, lorsque j'ai défini à ma manière l'*attention*, par exemple : *une sensation assez vive pour absorber ou exclure toutes les autres*, il est tout simple que je trouve cette faculté dans la sensation qui n'a pas même besoin de se transformer pour la produire, puisque ce n'est là qu'une circonstance de cette sensation présente. Il en sera de même de la mémoire, si je la caractérise comme une suite de l'ébranlement sensitif prolongé; du jugement, si je le fais consister dans le concours de deux sensations. Mais qu'est-ce donc que cette décomposition de la faculté de sentir, sinon l'énumération des caractères abstraits, conventionnellement établis ou arbitrairement définis ? Quel rapport peut avoir une telle décomposition artificielle avec l'analyse vraie des idées réfléchies de nos opérations intellectuelles ou des faits de sens intime qui leur correspondent ?

Pour renverser toute cette science logique, je n'ai qu'à contredire les définitions de Condillac et caractériser les facultés actives proprement dites de l'entendement et de la volonté en dehors de toute sensation, sous les mêmes titres qu'il attribue à des facultés toutes passives, prises au dedans de la sensation, et je trouverai des résultats opposés. L'attention ne serait plus la

(1) Voyez la *Logique* de Condillac.

sensation qui prend d'elle-même ce degré de vivacité qui la rend exclusive, mais l'exercice d'une force suprasensible, ou la volonté même qui lui donne ce caractère. La mémoire ne sera plus un ébranlement sensitif, mais encore une force de vouloir qui rappelle ou fait revivre une représentation passée, en y joignant un sentiment de personnalité continue qui fait la réminiscence, etc. En continuant ainsi à spécifier et à caractériser ou définir les facultés de l'intelligence, en dehors de la sensation, j'aurai peut-être fait la décomposition ou l'analyse vraie du fait primitif de la conscience; j'aurai montré comment toutes les idées simples et élémentaires de la réflexion ressortent de ce fait primitif, où elles prennent leur origine commune.

Mais, sans anticiper sur les résultats de nos analyses ultérieures, je me bornerai à déduire de tout ce qui précède une conclusion à laquelle on était peut-être, je crois, loin de s'attendre : c'est que la doctrine de Condillac, quoique se fondant sur un point de vue opposé à celui de Descartes, n'en participe pas moins à toute la tendance de cette doctrine, qui est de substituer dans la science des principes l'évidence de raison à celle de sentiment ou de fait; l'identité des idées à l'analogie des phénomènes; de construire ainsi la science avec des éléments artificiels ou logiques, comme on construit des formules algébriques. C'est ainsi que l'on a un système de vérités conditionnelles, bien liées par l'expression, sans l'être par les faits. Mais si l'on cherche quelque vérité absolue primitive, si l'on demande sur quel principe elle repose, comment elle justifie son titre, on ne trouve de critérium dans aucun fait de notre nature; tout, jusqu'à l'individualité personnelle, semble se réduire à un simple jeu de notions.

On a trop cru, et Condillac, après Locke, a surtout contribué à accréditer cette erreur, que les sciences psychologiques et morales, qui ont les facultés de l'homme pour objet, ne se composaient que de notions archétypes ou sans modèle. Ainsi, on devait penser qu'il n'y avait qu'à former d'abord ces idées d'après certaines conventions faites avec soi-même, à y rester fidèle, pour y trouver tout ce qu'on y aurait mis et raisonner aussi exactement et sûrement avec les signes de la métaphysique qu'avec ceux de l'algèbre. Condillac semble bien avoir fondé presque toute sa doctrine sur cette opinion, à laquelle il se montre très conséquent dans son *Traité des sensations*, sa *Logique* et surtout sa *Langue des calculs*. Mais quoi! n'y a-t-il donc pas en psychologie et en morale des faits primitifs à constater? et toute hypothèse établie sur une autre base que sur ces faits, ou qui n'y peut être raccordée, fût-elle encore mieux tissée dans l'expression, ou plus conséquente à ses propres principes de définition, peut-elle constituer une science ou atteindre à la vérité absolue? Le modèle des idées psychologiques, pour être tout intime à nous-mêmes, en est-il moins certain, moins nécessaire à consulter? Ne faudrait-il donc admettre d'autres phénomènes que ceux qui peuvent se manifester à nos sens externes, d'autre réalité que celle qui peut être vue ou touchée? N'y a-t-il pas une expérience intérieure qui est la source de toute évidence immédiate? Enfin, le grand et le beau précepte *Nosce te ipsum* n'aurait-il d'appui que dans la logique et dans la physique? Et pourquoi le philosophe appliqué à l'étude de lui-même ne serait-il pas en présence du sens intime comme le physicien est en présence de la nature?

La doctrine de Condillac (1) ne repose donc sur aucun principe de fait. C'est une simple hypothèse abstraite, et lorsque ce philosophe prétend dériver toutes les facultés et les premières connaissances de la sensation transformée, c'est parce qu'il y suppose déjà tacitement et avant tout l'existence de la personnalité ou le *moi*, préexistant dans la nature même de l'âme ou du sujet sentant, comme les alchimistes croyaient ou voulaient persuader aux autres qu'ils avaient transformé les métaux inférieurs en or pur, pendant que ce métal précieux était déjà contenu en nature au fond du creuset avant le grand œuvre. De même, Condillac ne trouve la pensée dans la sensation qui se transforme, qu'autant qu'il a déjà mêlé à la sensation, dès son point de départ, cet élément intellectuel qui reste fixe au fond du creuset de l'analyse.

(1) Je parle surtout de celle du *Traité des sensations*.

CONCLUSION DE LA SECTION PREMIÈRE

Nous venons de confirmer par assez d'exemples ce qui avait été annoncé dès le commencement de cet ouvrage, savoir : que les divergences ou les écarts des divers systèmes de métaphysique viennent de ce que les uns dépassent toutes les limites des faits vraiment primitifs en abstrayant trop, pendant que les autres restent en dehors des mêmes limites en n'abstrayant ou n'analysant pas assez. Ceux-là prennent pour principes des abstractions sans réalité, ceux-ci prennent des composés sensibles pour de véritables éléments, ou, comme dans le dernier exemple, ils substituent aux faits vraiment primitifs d'une nature intelligente et pensante ceux d'une nature simplement vivante ou animale.

Pour atteindre ces faits primitifs sur lesquels peut reposer solidement la science des principes, il s'agirait maintenant de déterminer quel est celui auquel se lie expressément la personnalité originelle ou le premier sentiment du moi ; quels sont les signes caractéristiques de ce fait vraiment primitif ou fondamental de la connaissance ; quelle en est la condition nécessaire ; enfin comment il ressort de tous les faits d'une nature animale avec lesquels il se combine et qui peuvent le précéder

ou l'amener dans l'ordre du temps, dans l'existence absolue, sans pouvoir être avant lui dans l'ordre relatif de la connaissance. Mais avant d'entrer dans cette discussion, qui doit faire l'objet de la section suivante, je terminerai celle-ci par quelques réflexions qui s'appliquent également à toutes les doctrines que nous venons d'examiner.

Les systèmes qui partent du possible, de l'absolu ou du simple abstrait, comme ceux qui se fondent sur une expérience déjà composée, sont généralement sujets à prendre pour types de tous les modes intellectuels ou sensibles qu'ils prétendent rattacher à un principe commun, soit formel, ou subjectif, soit matériel, ou objectif, tel mode particulier produit de l'expérience interne ou externe; ils le généralisent immédiatement sous un signe quelconque: tel que *pensée*, *perception* ou *sensation*, etc. Ce signe devient dès lors un terme général ou abstrait, dont on pourra affirmer tout ce qu'on voudra, d'après les conventions du langage, mais sans que ces affirmations logiques doivent s'étendre plus loin que le mode particulier qui a servi de type à la notion générale, ou ceux qui sont liés avec lui par des rapports de ressemblance, bien et dûment constatés. L'extension indéfinie qu'on donne au terme général, en lui faisant embrasser toutes les modifications attribuées au même sujet, quelle que soit d'ailleurs leur hétérogénéité de source ou de caractère, résulte ainsi uniquement d'une hypothèse ou d'une convention arbitraire qui va même souvent contre la nature des choses. Ici est le vice le plus commun à toutes les nomenclatures adoptées par les divers systèmes, et ceux mêmes qui se tiennent le plus en garde contre cet abus de généralisation arbitraire sont souvent entraînés mal-

gré eux par la force des habitudes du langage établi.

Sans doute, on ne saurait avoir autant de mots propres qu'il y a de modes ou d'opérations intellectuelles spécifiquement distinctes; mais comment pouvoir justifier la nomenclature ou le système qui tend à comprendre sous un terme appellatif commun des modes aussi opposés que le sont des impressions toutes passives de la sensibilité et des actes de la volonté ou de l'intelligence? C'est pourtant sur une telle généralisation plus ou moins arbitraire, établie souvent sans consulter l'observation ni l'expérience intérieure, que se fondent certains principes que chaque doctrine emploie de la manière la plus illimitée. Il peut y avoir par exemple des impressions qui se bornent à affecter simplement l'être sensitif qui les reçoit ou les *devient*, sans être accompagnées d'aucune représentation; il peut y avoir aussi des intuitions externes sans aucun mélange d'affection agréable ou douloureuse. Tels modes sont les produits exclusifs de la libre activité du sujet qui meut et pense; tels autres constituent l'être sentant en dépendance exclusive et nécessaire de tout ce qui l'environne.

Ceux-là admettent essentiellement l'individualité ou le *moi* et en sont indivisibles. Ceux-ci l'excluent ou ne s'y associent qu'accidentellement et sont toujours prêts à s'en séparer. Les uns admettent la forme de l'espace comme l'élément commun, ou le véritable titre d'un genre ou d'une classe de représentations ou d'intuitions externes. La forme du temps semble plus exclusivement propre à d'autres; et combien de formes particulières dont on ne parle pas, qui n'en serviraient pas moins de fondement propre à classer des espèces diverses de représentations, si l'analyse était plus exacte, si l'on était moins pressé de généraliser des modes particuliers, en attri-

buant à tous des caractères abstraits seulement de quelques-uns ! Combien surtout d'affections ou de perceptions obscures qui demeurent étrangères à ces formes d'espace et de temps, que l'on n'a considérées comme inhérentes à la sensibilité, qu'en se fondant sur une généralisation arbitraire et précipitée ! Cela posé, on peut apprécier ces maximes absolues, regardées comme des axiomes dans telles écoles de philosophie et contredites fortement par d'autres : « Tout ce qui est dans l'entendement vient de la sensation, ou n'est que la sensation même transformée. » « Il n'y a dans l'âme que des représentations. » « L'espace et le temps sont des formes inhérentes à la sensibilité, et rien ne peut être senti qu'en se revêtant de l'une ou l'autre de ces formes ou de toutes les deux à la fois », etc. Quels modes ou quelles sensations a-t-on en vue dans chacun de ces énoncés ? Car il y en a de bien des espèces et il serait facile de prouver que ce qui est d'une vérité d'expérience pour les uns peut ne convenir nullement aux autres.

Il n'est pas de science où l'on doive plus se méfier des maximes absolues que dans celle où l'observation des cas particuliers est sujette à tant de difficultés et d'incertitudes, et pourtant si nécessaire. C'est ainsi que diverses doctrines de métaphysique peuvent n'aboutir qu'à autant de systèmes de vérités conditionnelles, où il s'agit non plus de faits d'expérience intérieure, mais de signes et de définitions ; non plus d'observer, mais de classer, de bien faire sa langue et d'y rester fidèle. Certainement les signes ont une influence bien essentielle sur les idées auxquelles ils se lient ; mais quand il s'agit d'une science de principes, ce sont les faits primitifs qu'il s'agit de constater avant tout, puisque eux seuls peuvent donner une base solide à la science et à la

langue qui se forme en même temps; et, à cette occasion, nous remarquerons que la langue actuelle de la psychologie est à peu près dans le même état où se trouvait celle de la chimie avant les belles découvertes de Lavoisier.

Comme on avait ignoré jusqu'alors l'existence du principe générateur des acides et des oxydes métalliques, l'omission de ce seul principe dans les analyses les rendait nécessairement toutes incertaines, incomplètes et trompeuses. De là le vague et la confusion de ce langage, qui ne pouvait que se proportionner à l'indétermination et à l'obscurité des idées elles-mêmes.

Souvent les composés se trouvaient désignés par des noms simples et les simples par des noms composés. Les substances les plus hétérogènes se trouvaient comprises sous le même terme générique et les analogues séparées dans des classes différentes. Comment aurait-il pu exister quelque analogie établie dans les signes, lorsqu'il n'y en avait aucune observée dans les faits. Ceux qui connaissent l'histoire de la révolution pneumatique savent comment la langue de la chimie est parvenue à ce degré d'exactitude, de clarté et de parfaite analogie qui assure aujourd'hui tous ses titres à l'universalité.

Sans doute la science et le langage de la psychologie sont bien loin de ces brillantes destinées, et peut-être même la nature de son objet l'en éloigne-t-elle pour toujours? Mais s'il était vrai qu'un principe générateur des idées ou des faits qui servent de fondement à cette science, eût été également méconnu jusqu'ici dans sa valeur de principe, dans son influence générale sur tous les modes auxquels il s'unit, et enfin dans son caractère propre et réel, comme dans ceux qu'il communique aux éléments qui s'y associent ou en dérivent, on conçoit

que l'omission d'un tel principe pourrait avoir occasionné autant d'incertitude, de vague et de mécomptes dans la psychologie, que celle du principe générateur des acides pouvait en avoir causé dans la chimie, avant Lavoisier. Si l'analyse psychologique parvenait donc aujourd'hui à découvrir un tel principe, elle commencerait ou préparerait par là une révolution aussi heureuse pour la philosophie de l'esprit humain que l'a été celle de la chimie pneumatique. Sans pouvoir prétendre à un but aussi élevé, j'indiquerai, comme je le conçois, la manière dont cette analyse devrait procéder pour déterminer le principe dont il s'agit, constater les titres des faits vraiment primitifs, et déterminer les caractères auxquels on peut les reconnaître.

SECTION DEUXIÈME

EXPOSITION DES BASES D'UNE ANALYSE DES FAITS DU SENS INTIME

CHAPITRE PREMIER

DE L'EFFORT CONSIDÉRÉ COMME LE FAIT PRIMITIF DU
SENS INTIME, DE SES CARACTÈRES ET DE SES SIGNES
DANS LE PHYSIQUE ET LE MORAL DE L'HOMME

On a demandé souvent à Descartes ce qu'il entendait par sa pensée substantielle, une et vide de toute représentation; d'après quel fait et quelle sorte d'expérience il admettait la réalité d'une telle pensée; ou la manière dont il concevait la pensée ou le mode substantiel exprimé par le *je suis* de la conclusion de son enthymème; et il n'a jamais pu répondre nettement à cette question pressante.

On a demandé aussi inutilement à Leibnitz et à Locke en quoi consiste cette aperception immédiate interne qui se joint aux divers modes de la sensibilité, et n'est aucun de ces modes particuliers.

On peut demander encore à Kant quelle est cette matière de la sensation qui n'est jamais sans une forme, ou quelle est cette forme qui n'a aucune réalité sans la matière.

L'impossibilité reconnue de concevoir sous aucune idée sensible ou réfléchie chacun de ces éléments, comme distingués et séparés l'un de l'autre, a pu faire croire qu'il ne s'agissait que d'une distinction logique établie entre de purs éléments abstraits. Mais si l'on parvenait à démontrer d'une part : qu'il y a un fait ou un mode réel, (*sui generis*) unique dans son genre, tout fondé dans le sujet de la sensation qui est constitué tel par ce mode même; que celui-ci peut subsister et avoir par lui-même le caractère de fait de conscience, sans être actuellement et indivisiblement uni à aucune affection passive de la sensibilité ou à aucune représentation extérieure; que dans lui se trouve, avec le sentiment de personnalité individuelle, l'origine spéciale de toutes les idées premières de cause, de force, d'unité, d'identité, de substance dont notre esprit fait un emploi si constant et si nécessaire, n'aurait-on pas trouvé la réponse aux demandes précédentes, sans remonter aux principes *a priori* ou sans sortir des limites de l'expérience intérieure ?

Si l'on faisait voir d'autre part, et en se fondant sur la même expérience, qu'il y a une classe d'impressions sensibles ou d'affections internes, d'où la personnalité individuelle et toutes les formes qui lui sont inhérentes se trouvent exclues; que tout ce qui est dans la sensibilité passive n'est pas pour cela dans la conscience; qu'il y a une multitude de degrés, suivant lesquels l'affection sensitive peut encore s'aviver ou s'affaiblir, pendant que le sentiment du moi s'obscurcit ou s'éclaircit en sens inverse, ne pourrait-on pas donner une base réelle

ou positive à cette vieille distinction, rajeunie par Kant, entre la matière et la forme de nos sensations ou idées, et concevoir jusqu'à un certain point ce que peut être l'une sans l'autre ?

Pour procéder régulièrement à cette analyse, je reprends le principe de Descartes : *je pense, j'existe*, et, descendant en moi-même, je cherche à caractériser plus expressément quelle est cette pensée primitive, substantielle, qui est censée constituer toute mon existence individuelle, et je la trouve identifiée dans sa source avec le sentiment d'une action ou d'un effort voulu. Cet effort sera donc pour moi le fait primitif, ou le mode fondamental, que je cherche et dont je suis appelé à analyser les caractères ou les signes.

L'identité que j'annonce ici comme l'expression même du fait de conscience, semble avoir été déjà reconnue par plusieurs métaphysiciens sous des formules particulières qu'il ne sera pas inutile de rappeler ici.

« L'esprit », a dit l'auteur d'un système très répandu en Allemagne sous le titre de *Philosophie de la nature*, « n'obtient la conscience de son action que dans le *vouloir* seul, et l'acte du vouloir en général est la première condition de la conscience de soi-même (1). »

« L'action par laquelle le moi se pose lui-même et qui constitue la science », dit un autre métaphysicien de la même école, « est libre, absolument libre, spontanée. Il ne faut y chercher aucun principe, puisqu'elle a son principe en elle-même (2). »

Ces expressions du fait de conscience reviennent à celle qui a été adoptée en commun par deux philosophes

(1) Schelling. Voir l'*Histoire comparée des systèmes*, de M. de Gérando, 1^{re} édition, t. II, p. 304).

(2) Fichte, p. 300.

français. Selon MM. Cabanis et de Tracy (1) : « La conscience du *moi*, senti, reconnu distinct des autres existences, n'est autre que celle d'un *effort voulu*. »

Je trouve une autre expression du même fait qui me paraît encore plus précise, plus développée et plus conforme au témoignage du sens intime : « L'individualité », dit Bouterweck, « est reconnue par elle-même comme le principe d'une force vivante ; elle ne peut être reconnue que par l'effet d'une résistance. L'*effort* et l'*activité* ne peuvent être connus que par la séparation du sujet qui fait effort et des objets qui résistent (2). »

S'il m'était permis de me citer moi-même, je pourrais prouver que j'étais parvenu de mon côté à reconnaître le même principe et sous des expressions parfaitement semblables, comme on peut le voir par ce qui précède. Je dis aussi que l'effort voulu, immédiatement aperçu, constitue expressément l'individualité, le *moi*, le fait primitif du sens intime.

Ces expressions univoques sembleraient être comme la voix du sens intime employée à le caractériser. Mais comment arrive-t-il qu'après avoir reconnu et posé un principe commun, les mêmes métaphysiciens se séparent en écoles diamétralement opposées, par la théorie comme par la pratique, les uns prétendant tout tirer de l'absolu à partir du *moi* qui est dit *se poser* et *se créer* lui-même ; les autres ne voyant rien autre chose que des sensations dont la volonté même, le libre arbitre de l'homme, ne sont que des transformations ? Ces divergences ou ces écarts de principe me semblent tenir au

(1) M. de Tracy, *Éléments d'idéologie* et *Mémoires de l'Institut*. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

(2) De Gerando, *Histoire comparée des systèmes* (1^{re} édition, t. II, p. 320).

peu de soin qu'on a mis à constater la nature singulière du principe, ou le caractère individuel du fait primitif, à la promptitude avec laquelle on passe de l'*individualité* précise du *moi* aux généralisations arbitraires les plus étendues. Elles tiennent, en un mot, ces divergences de systèmes, à l'emploi exclusif que font les uns de l'imagination jointe à l'abstraction, les autres de l'abstraction pure ou logique, sans consulter l'aperception interne ou la réflexion (sorte de sens intérieur, comme dit Locke), par laquelle seule le *moi* peut reconnaître tout ce qui est de son domaine, et distinguer tout ce qui est de lui de ce qui n'en est pas. Les divergences qui nous frappent dans les doctrines des métaphysiciens, partis cependant d'un même principe et de l'énoncé d'un même fait, proviennent donc surtout du défaut des méthodes dont ils se servent pour élever leurs théories, ou du défaut d'appropriation des facultés qu'ils emploient au sujet qu'ils traitent (1).

Je caractériserai dès à présent ce sens intime d'une manière plus expressive sous le titre de *Sens de l'effort*, dont la cause ou force productrice devient *moi* par le seul fait de la distinction qui s'établit entre le sujet de cet effort libre, et le terme qui résiste immédiatement par son inertie propre. Je dis « immédiatement », pour énoncer ici d'avance une autre distinction bien essentielle, que je crois être fondé à établir, entre la résistance et l'inertie relative du corps propre qui cède ou obéit à l'effort volontaire, et la résistance absolue du corps étranger qui peut être invincible.

Le sens de l'effort n'a point été désigné jusqu'ici sous son titre spécial, précisément parce qu'il est le plus intime

(1) Le texte du manuscrit est ici extrêmement embarrassé (P. T.).

ou le plus près de nous, ou plutôt parce qu'il est nous-mêmes. Si l'on demandait dès à présent à le connaître par une explication plus détaillée, je répondrais que chacun de nos sens se définit de lui-même par son exercice (1). S'il y avait, par exemple, quelque paralytique de naissance qui n'eût jamais agi volontairement pour remuer ses membres ou pour mouvoir les corps étrangers, en supposant que cet être pût avoir le moindre degré d'intelligence, ce qui me paraît impossible, il n'y aurait pas plus moyen de lui faire comprendre par des mots ce qu'est l'effort, qu'il n'y en a d'expliquer à un aveugle-né ce que sont les couleurs et le sens de la vue. Cependant, comme on explique, non pas le sens ou le phénomène de la vision, mais bien les conditions, instruments et moyens physiques ou organiques qui servent à l'effectuer, il ne sera peut-être pas inutile d'analyser aussi physiquement les instruments et moyens d'exercice du sens interne de l'effort, pour apprendre à mieux circonscrire son domaine, en le distinguant de celui d'un sens externe avec qui on pourrait le confondre. J'entrerai à cet égard dans quelques explications qui me paraissent importantes.

Cette étude, étrangère à l'analyse propre des phénomènes du sens intime, qui exclut tout ce qui est du ressort de l'observation extérieure, rentrera plus expressément dans l'objet d'une autre partie de cet ouvrage, où nous nous occuperons plus particulièrement des rapports des phénomènes de la nature physique ou organique avec ceux de la psychologie; mais je ne peux me passer de donner les indications physiologiques suivantes comme indispensables à mon but actuel :

(1) Voyez l'*Introduction générale*.

1^o Les organes des sensations, dont les physiologistes se sont jusqu'ici presque exclusivement occupés, paraissent limités au système nerveux cérébral, distingué par un observateur célèbre (1) sous le titre de *Système nerveux de la vie animale*. Le sens de l'effort dont il s'agit ici est circonscrit par cette partie du système musculaire que l'action de la volonté met expressément en jeu, et que la physiologie distingue aussi sous le titre de *Système des muscles volontaires de la vie animale*.

2^o Dans l'état naturel et originaire de l'être sentant, il n'y a point d'affection sentie dans telle partie que ce soit de son organisation, ni d'objet perçu au dehors, qu'autant que les extrémités nerveuses sont excitées d'abord par une cause quelconque, étrangère au *moi*, et que cette première impression est transmise par les nerfs sensitifs qui la reçoivent jusqu'au centre du cerveau, où la perception est censée s'accomplir, quoiqu'on ignore profondément ce qui se passe dans les nerfs et le cerveau lorsque l'impression est sentie ou perçue. Néanmoins, des expériences constantes prouvent que cette perception est toujours précédée ou accompagnée des conditions organiques que nous venons de rappeler. Mais, dans l'exercice du sens de l'effort, il se fait quelque chose de plus.

Supposons d'abord que l'organe musculaire soit excité par une cause étrangère ou par un *stimulus* propre à mettre en jeu cette propriété vitale, que les physiologistes nomment *irritabilité* ou *contractilité* organique sensible; ou encore supposons qu'une partie mobile soit remuée, soulevée ou fortement agitée par une force extérieure : il résultera bien de là une impression particulière qu'on

(1) Voyez les œuvres de Bichat : *De la vie et de la mort* et *Anatomie physiologique*.

peut appeler sensation musculaire ou sensation de mouvement, mais qu'on ne saurait confondre avec le mode de notre activité, que nous spécifions sous le titre d'effort voulu. En effet, cette sensation musculaire est soumise aux mêmes lois ou conditions organiques qui déterminent l'exercice général de la sensibilité; c'est toujours une impression reçue, transmise au cerveau, où elle est sentie comme un mode passif, étranger à la volonté ou au *moi*. Mais dans l'effort, tel que nous l'apercevons et le reproduisons à chaque instant, il n'y a point d'excitation, point de stimulant étranger, et pourtant l'organe musculaire est mis en jeu, la contraction opérée, le mouvement produit, sans aucune cause autre que cette force propre, qui se sent ou s'aperçoit immédiatement dans son exercice, et aussi sans qu'aucun signe puisse la représenter à l'imagination ou à quelque sens étranger au sien propre.

Représentons pourtant cette force en exercice sous une image, et, en nous plaçant, pour un moment, dans le point de vue physiologique, supposons qu'elle soit localisée dans le centre. Lorsque l'effort s'exerce, ce ressort central, au débandement duquel se rattache, par une sorte de fiction imaginaire, le sentiment de notre activité, *sera dit entrer en activité par lui-même* (1). J'adopte cette dernière expression, comme un symbole matériel de l'effort voulu, ou d'une action qui n'est pas actuellement forcée, ni provoquée par aucune impression sensible venue du dehors; ni même produite dans aucune partie du système nerveux, hors du centre. La première détermination motrice, étant ainsi conçue dans le centre, est transmise immédiatement par les nerfs jusqu'à

(1) Expression de M. Cabanis dans son grand ouvrage sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

l'organe musculaire. Celui-ci se contracte, se déploie; son irritabilité propre est mise en jeu comme elle pourrait l'être par une cause stimulante étrangère. Mais, au lieu que, dans ce dernier cas, la simple sensation musculaire passive commence à l'organe extérieur pour se terminer au centre qui la reçoit, ici, la détermination motrice active commence dans le centre, où réside la cause, qui, après avoir effectué la contraction ou le mouvement, perçoit comme effet, par la transmission nerveuse, l'impression musculaire qu'elle a déterminée en principe. Je trouve là le symbole de l'action complète dont je dois m'attacher à analyser plus expressément les signes physiologiques; car, c'est sur ces signes seuls, que peut s'appuyer l'analyse, puisque toute action de la volonté est vraiment indivisible et instantanée dans le fait du sens intime.

En considérant donc cette action sous le rapport physiologique, j'y distingue deux éléments ou deux instants dans lesquels elle s'accomplit. Au premier correspond la simple détermination motrice ou le débâtement du ressort central sur les nerfs. Seulement, cette partie de l'action, ainsi bornée au système nerveux, ne paraît pas devoir emporter avec elle une perception interne particulière; mais, en supposant qu'il y eût une telle perception et qu'elle ne fût pas nécessairement confondue avec celle de la résistance ou l'inertie du muscle contracté qui l'accompagne ou la suit immédiatement, on ne pourrait y rattacher encore le signe symbolique de l'individualité ou du *moi*, qui ne peut commencer à se connaître ou à exister pour lui-même qu'en tant qu'il peut se distinguer, comme sujet de l'effort, d'un terme qui résiste. Ainsi, l'espèce de perception obscure qui correspond à cette action incomplète et

exercée d'un centre unique sur un système nerveux homogène, ne serait encore qu'un sentiment vague et confus d'existence, auquel se trouvent peut-être réduites plusieurs espèces d'animaux. Au second instant correspond ce qui se passe dans le système moteur, depuis l'instant où le muscle se contracte, jusqu'à ce que l'effet de la contraction soit transmis ou rapporté au centre, où la sensation musculaire prend alors ce caractère de redoublement, qui constitue l'aperception interne de l'effort, inséparable d'une résistance ou du *moi* qui se connaît en se distinguant du terme résistant.

Élevons-nous maintenant du symbole ou du signe à la chose signifiée, et comparons les faits intérieurs avec les hypothèses ou les faits physiologiques.

Nous savons, par une expérience bien constante, que l'être sentant ne se donne jamais à lui-même, par aucun exercice de son activité, ces impressions agréables ou douloureuses qui l'affectent malgré lui; qu'il n'est pas l'artisan, ni le créateur de ces sensations ou de ces images qui naissent, se succèdent ou disparaissent, sans aucun concours de sa volonté ou même contre son vœu. Nous savons de plus, par l'observation de la nature sentante, et par les expériences variées des physiologistes, qu'il y a des moyens sûrs et constants de mettre en jeu la sensibilité animale par des excitants appropriés, et d'arracher à l'être sentant tous les signes des affections, de la douleur, ou du plaisir physique, qu'on lui fait éprouver. Le sens interne de l'effort ne peut au contraire être mis en jeu que par cette force intérieure et *sui generis* que nous appelons volonté et avec laquelle s'identifie complètement ce que nous appelons notre *moi*.

La puissance de l'effort ou le pouvoir de commencer et de continuer telle ou telle série de mouvements ou

d'actions, est un fait de sens intime aussi évident que celui de notre existence même. Il n'est aucune force étrangère à qui cette puissance soit nécessairement subordonnée. Observez, en effet, combien peuvent être impuissants tous les moyens extérieurs ou artificiels qui tendraient à imiter les effets de cette force agissante, ou à reproduire et à provoquer les signes de sa manifestation. Si vous portez un *stimulus*, soit directement sur un muscle, soit sur le tronc ou le centre nerveux qui lui envoie des rameaux, vous déterminez à coup sûr des contractions *sensibles* dans le vivant, et purement organiques dans le mort. Quant à la volonté de l'homme ou la puissance de l'effort, elle demeure indépendante dans le *for intérieur*, hors de toute atteinte comme de toute excitation du dehors. Ni les amorces du plaisir, ni l'aiguillon de la douleur, ne sauraient l'entraîner d'une manière invincible. Quand elle s'exerce, toutes les lois physiologiques sont troublées; tous les signes extérieurs de sensibilité ou de contractilité sont incertains et peuvent être muets ou trompeurs. Eh! que peut, par exemple, la douleur la plus atroce sur la volonté d'un Mucius Scævola? Avant qu'elle cède, le bras qu'elle tient immobile sur le brasier ardent pourra tomber en cendres. N'est-ce donc pas une force propre et *sui juris* que celle qui domine ainsi la sensibilité, l'enchaîne à ses lois, qui force le corps à s'arrêter ou à se précipiter en avant, quand son instinct l'entraîne à la fuite (1)?

(1) Rien ne peint mieux cette supériorité d'un vouloir énergique, comme l'identité parfaite entre ce vouloir et le *moi*, que le trait remarquable d'un grand capitaine qui, se sentant frémir involontairement au moment d'une bataille décisive, saisit son corps tremblant et l'interpella rudement ainsi : « Tu trembles, faible carcasse! Si tu savais où je vais te conduire, tu tremblerais bien davantage. » Qui est le *je* ou *moi*? Est-ce le corps qui tremble? Est-ce la vertu sentante qui le fait trembler? Est-ce une résultante des sensations passives?

Mais nous ne parlons pas encore de cette force morale guidée par des motifs qui peuvent rendre l'effort sublime. Avant qu'il y ait des motifs d'agir, il y a bien sûrement une puissance de mouvement ou d'action; avant que ce mouvement soit devenu moyen, il a commencé par être lui-même le but ou le terme propre du vouloir. Enfin il faut que le *moi* ait commencé à exister pour lui-même, ou à se circonscrire dans son domaine propre, avant d'étendre sur la nature sa force constitutive. C'est par là que se justifient des considérations qui pourraient paraître aux uns minutieuses, à d'autres trop rapprochées de ce matérialisme qu'elles tendent précisément à attaquer dans ses premiers fondements.

Pour nous donc, qui ne nous occupons ici que d'un fait primitif du sens intime, la volonté n'est encore que la puissance *une* de l'effort. Nous venons de caractériser cette force dans les signes, ou les premières conditions, ou les instruments de son exercice. Nous avons besoin maintenant de rechercher, par l'analyse, quelle peut être l'origine de cet exercice, et celle de la personnalité individuelle qui ne peut en être séparée. Mais, avant d'entrer dans cette analyse, résumons les conséquences de ce qui précède.

1^o Le fait primitif du sens intime n'est autre que celui d'un effort voulu, inséparable d'une résistance organique ou d'une sensation musculaire dont le *moi* est cause. Ce fait est donc un rapport dont les deux termes sont distincts sans être séparés. Pour qu'ils pussent l'être, il faudrait, dans l'hypothèse physiologique prise pour symbole, que l'action immédiate exercée du centre sur les nerfs moteurs fût accompagnée d'une perception interne particulière, distincte et séparée de la sensation musculaire; mais alors, la même perception interne

consisterait dans un autre rapport, encore plus intime, entre la force hyperorganique exercée du centre et les nerfs, sur qui elle agit immédiatement. Ce serait donc l'inertie nerveuse qui remplacerait en ce cas l'inertie musculaire, et il n'y aurait rien de changé dans le caractère de fait primitif.

2^o Le caractère essentiel du fait primitif consiste en ce que ni l'un ni l'autre des termes du rapport fondamental n'est constitué en dépendance nécessaire des impressions du dehors. Ainsi la connaissance du *moi* peut être séparée dans son principe de celle de l'univers extérieur.

3^o Identifié avec l'effort cause, le *moi* a l'aperception interne de son existence, dès qu'il peut distinguer cette cause qui est lui, de l'effet ou de la contraction rapportée au terme organique qui n'est plus lui, et qu'il met en dehors (1).

4^o Le fait primitif qui sert nécessairement de point de départ à la science, va donc se résoudre dans un premier effort où l'analyse peut encore distinguer deux éléments : une force hyperorganique naturellement en rapport avec une résistance vivante.

5^o L'idée ou notion abstraite réflexive de la force se déduit ultérieurement du fait ou du sentiment primitif de l'effort. En suivant une marche inverse, et partant de l'idée de force absolue, tous les métaphysiciens, jusqu'à Locke inclusivement, ont déplacé l'origine de la science : ils ont voulu déduire l'actuel et le réel du possible : c'était commencer par les ténèbres.

Ne craignons pas de nous perdre dans les ténèbres, en

(1) Nous verrons bientôt que cet *en dehors* n'est pas l'étendue extérieure, ni même la forme de l'espace, telle que les kantistes la supposent, comme inhérente à la sensibilité.

cherchant à présent comment l'effort peut commencer à être voulu, quelle est l'origine de cette première action, de ce vouloir libre, qui est la condition première de la connaissance de soi-même et, par suite, de toute autre connaissance. Nous avons un fil qui nous dirige dans ces recherches et qui, s'il ne nous conduit pas à la vérité absolue que nous cherchons, ne nous permet pas du moins de nous perdre dans des régions idéales, où il n'y aurait plus d'issue, plus de moyen de revenir sur ses pas.

CHAPITRE II

RECHERCHES SUR L'ORIGINE DE L'EFFORT ET DE LA PERSONNALITÉ

Si, comme le pensent les philosophes qui ont essayé de tout dériver de la sensation, la volonté n'était autre chose que le désir, confondu lui-même avec un premier besoin de l'être organisé vivant; s'il était vrai ou conforme aux faits du sens intime, que les déterminations instinctives, considérées comme sensations complètes, renfermassent jugement, désir ou vouloir; enfin que le premier de tous les mouvements faits par chacun de nous eût été accompagné de volonté, ou produit par une volonté, il serait bien inutile de chercher, je ne dis pas l'origine de cette force absolue identique à l'âme, ou à ce qui en tient lieu dans tous les systèmes, mais celle du sentiment de son exercice ou de l'effort avec lequel s'identifie le *moi*. Cette origine, en effet, irait se confondre avec les premiers rudiments de la vie, et remonterait jusqu'au terme organique qui préexiste peut-être à la fécondation. Si ce système était celui de la nature, je me trouverais n'avoir poursuivi jusqu'ici qu'une chimère, et toutes les prévisions ou distinctions que j'ai cherché à établir disparaîtraient comme des ombres vaines. Il m'est donc imposé l'obligation de faire voir que mes

recherches actuelles ont un objet réel, ou qu'il peut y avoir une origine de l'effort voulu ou du *moi*, postérieur dans l'ordre du temps à la naissance de l'être sensitif et aux premières déterminations instinctives, aux besoins, aux désirs mêmes qui diffèrent du vouloir proprement dit, comme la passion diffère de l'action.

Je vais d'abord me replacer de nouveau dans le point de vue physiologique, et sur le propre terrain des philosophes qui ont assimilé ou confondu dans l'origine tout ce que je crois qu'il faut distinguer ou même séparer, pour avoir une science de principes. Si les distinctions que j'établis se trouvent confirmées par la physiologie même, elles devront sans doute en acquérir plus de poids et de valeur aux yeux de ceux à qui je me permets de les opposer.

Suivant les principes d'un physiologiste doué du génie de l'expérience, plus encore que du talent des classifications, on est fondé à reconnaître trois modes ou trois espèces de contractilités musculaires (1), distinguées

(1) Il est essentiel qu'on ait présente ici la division que Bichat a établie entre les trois espèces de contractilités : particulièrement la distinction qu'il établit entre deux modes de cette contractilité qu'il appelle animale. Je rapporterai le passage entier qui offre les motifs de cette dernière distinction, et je ferai à ce sujet quelques remarques critiques :

« Les muscles locomoteurs, c'est-à-dire ceux des membres, du tronc, ceux en un mot, différents du cœur, de l'estomac, etc., sont mis en action de deux manières : 1^o par la volonté; 2^o par les sympathies. Ce dernier mode d'action a lieu quand, à l'occasion de l'affection d'un organe intérieur, le cerveau s'affecte aussi et détermine des mouvements alors involontaires dans les muscles locomoteurs. Ainsi une passion porte son influence sur le foie; le cerveau, excité sympathiquement, excite les muscles volontaires; alors c'est dans le foie qu'existe vraiment le principe de leurs mouvements, lesquels, dans ce cas, sont de la classe de ceux de la vie organique; en sorte que ces muscles, quoique toujours mis en jeu par le cerveau, peuvent cependant appartenir tour à tour dans leurs fonctions et à l'une et à l'autre vie.

« Il est facile, d'après cela, de concevoir la locomotion du fœtus; elle n'est point chez lui, comme elle sera chez l'adulte, une portion de la

entre elles, comme les causes qui produisent ou déterminent les contractions. La première espèce est une simple propriété organique inhérente à la fibre musculaire, et qui est connue depuis Haller sous le titre d'*irritabilité*. Nous n'avons pas besoin de savoir jusqu'à quel point l'influence nerveuse contribue à la mettre en jeu, parce que cette propriété simplement vitale se trouve hors de l'objet de nos recherches. Ce qui nous importe, c'est de reconnaître les véritables caractères distinctifs entre la contractilité sensible, qu'on pourrait aussi appeler *animale* et une contractilité

vie animale; son exercice ne suppose point de volonté préexistante qui la dirige et en règle les actes : elle est un effet purement sympathique et qui a son principe dans la vie organique.

« Tous les phénomènes de cette vie se succèdent alors avec une extrême rapidité; mille mouvements divers s'enchaînent sans cesse dans les organes circulatoires et nutritifs! tout y est dans une action très énergique; or cette activité de la vie organique suppose de fréquentes influences exercées par les organes internes sur le cerveau, et par conséquent de nombreuses réactions exercées par celui-ci sur les muscles qui se meuvent alors sympathiquement.

« Le cerveau est d'autant plus susceptible de s'affecter par ces sortes d'influences qu'il est alors plus développé, à proportion des autres organes, et qu'il est passif du côté des sensations.

« On conçoit donc à présent ce que sont les mouvements du fœtus. Ils appartiennent à la même classe que plusieurs de ceux de l'adulte, qu'on n'a point encore distingués; ils sont les mêmes que ceux produits par les passions sur les muscles volontaires; ils ressemblent à ceux d'un homme qui dort et qui, sans qu'aucun rêve agite le cerveau, se meut avec plus ou moins de force. Par exemple, rien de plus commun que de violents mouvements dans le sommeil qui succède à une digestion pénible; c'est l'estomac qui, étant dans une vive action, agit sur le cerveau, lequel met en activité les muscles locomoteurs.

« A cet égard, distinguons bien deux espèces de locomotion dans le sommeil; l'une, pour ainsi dire volontaire, produite par les rêves, est une dépendance de la vie animale; l'autre, effet de l'influence des organes internes, a son principe dans la vie organique à laquelle elle appartient : c'est précisément celle du fœtus.

« Je pourrais trouver divers autres exemples de mouvements involontaires et par conséquent organiques, exécutés dans l'adulte par les muscles volontaires et propres par conséquent à donner une idée de ceux du fœtus, mais ceux-là suffisent. Remarquons seulement que les

proprement volontaire. Cherchons donc à bien spécifier les caractères physiologiques de ces deux espèces. Elles se réfèrent bien toutes deux à l'influence cérébrale, mais sous des conditions très différentes et qu'il n'est pas permis de confondre même physiologiquement.

Des impressions affectives, excitées dans le système nerveux par des causes étrangères ou intestines, étant transmises au cerveau ou à quelque autre des centres partiels, déterminent ces réactions énergiques qui vont

mouvements organiques, ainsi que l'affection sympathique du cerveau qui en est la source, disposent peu à peu cet organe et les muscles, l'un à la perception des sensations, l'autre aux mouvements de la vie animale, qui commenceront après la naissance. » (Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 2^e édition, p. 123 à 125.)

Ces distinctions établies avec tant de justesse, de sagacité et de profondeur, étant posées, pourquoi donc confondre ce mode de contractilité effectué par la réaction sympathique du cerveau avec celui qui est opéré par son action propre et directe ? Pourquoi ne pas ranger dans deux classes séparées la contractilité animale, déterminée par cette réaction sympathique du cerveau, qui est la cause la plus générale du mouvement des animaux, soumis à toute l'influence des besoins et des appétits, et la contractilité propre à l'homme qui, dirigé par un principe soi-mouvant, ou une force hyperorganique, peut s'affranchir du lien des affections et des passions ? En distinguant ces deux classes ou espèces de contractions, Bichat eût pu échapper à une difficulté qu'il se propose à lui-même et qu'il avoue ne pas être en état de résoudre.

Pourquoi, dit-il, la contractilité organique sensible ne se transforme-t-elle jamais en animale ou *volontaire*, pendant que la sensibilité organique nerveuse devient animale en augmentant de degré (p. 103 et 104). Cette difficulté seule devait faire remarquer à l'auteur le vice radical de sa classification et la lacune qui existe dans ses divisions symétriques des modes de contractilité. En effet, pour conserver l'analogie entre les classes de modes divers de sensibilité et de contractilité, il fallait mettre en rapport la sensation organique avec la contraction aussi organique, et on conçoit alors que celle-ci devient sensible par les mêmes conditions qui rend l'autre animale, c'est-à-dire en augmentant de degré. Mais, en mettant en rapport la contraction volontaire avec la sensation animale, toute analogie échappe; on se trouve comparer des choses hétérogènes, car il ne s'agit plus d'impressions nerveuses ou musculaires, également senties, lorsqu'elles parviennent à ce degré où elle peuvent être transmises au cerveau, au lieu de se concentrer dans leur organe propre; mais, d'un côté, c'est une impression transmise au centre, et de l'autre, une action voulue et un mouve-

mettre en jeu des organes locomoteurs : de là les contractions animales et tous les mouvements instinctifs. Je viens de parler de centres partiels comme de points de réaction, parce qu'il n'est point prouvé que ce soit l'influence directe d'un centre unique qui détermine toujours la locomotion instinctive des animaux, comme du fœtus, et plusieurs analogies tendent à prouver le contraire. En supposant, ce qui semble démenti par plusieurs observations physiologiques, qu'un centre

ment transféré, en sens inverse, du centre moteur au muscle qui reçoit de ce centre seul le principe de sa contraction. La sensibilité et la volonté, ainsi considérées sous deux symboles physiologiques opposés, sont donc des éléments hétérogènes et incomparables.

Pourquoi d'ailleurs s'étonner qu'une simple sensation musculaire ne se transforme pas en acte de volonté et que les contractions sensibles du cœur ou de l'estomac ne puissent pas rentrer dans le domaine de cette puissance, lorsqu'on a établi que ces ressorts de la vie organique ne communiquent pas directement avec le centre unique de contractilité volontaire ?

« Il y a, dit M. de Bonstetten, dans l'automate des forces suffisantes à produire toutes les actions. Il faut que la force de la volonté soit différente de celle de l'automate, puisqu'en son absence, tout se fait sans elle, quoique en sa présence tout soit commandé par elle, mais exécuté par l'automate.

« Tous les mouvements des organes, nécessaires à l'exécution de la volonté, se font par l'irritabilité musculaire ; mais la sensibilité peut agir aussi immédiatement sur l'irritabilité. » (*Recherches sur l'imagination*, p. 205, 1^{er} vol.)

Le défaut de cet ouvrage, c'est de réaliser les fonctions de l'âme ou machine organique ou de l'automate et les facultés de l'âme, comme autant d'êtres qui agissent séparément.

L'influence de la sensibilité sur l'irritabilité se trouve ramenée dans le point de vue physiologique à l'influence des nerfs sur les muscles, action physique du côté des nerfs, passive du côté des muscles. Mais si l'on considère l'animal *in concreto*, sans abstraction, ni division, on trouvera peut-être que c'est par une seule et même fonction vitale qu'il est affecté et qu'il se sent en masse ou dans quelqu'une de ses parties, ou qu'il reçoit les impressions et réagit. Ce sont les deux éléments ou les deux conditions nécessaires et indivisibles de sa vie.

Quant à l'influence de la volonté sur l'irritabilité, qui nous intéresse plus spécialement, il me paraît tout à fait inexact de dire que c'est l'irritabilité seule, considérée comme force organique spontanée et indépendante, qui exécute la détermination de la volonté, ou que la

unique détermine seul par sa réaction l'espèce de mouvement dont il s'agit ici, du moins est-il vrai que ce centre joue en ce cas un rôle passif ou purement sympathique, influencé, comme il est, par des impressions des organes nerveux internes ou externes, qui sont les véritables causes déterminantes de ces contractions animales.

Mais, dans la contraction proprement *volontaire*, c'est bien dans un centre unique que commence l'action, qui, sans être provoquée ni forcée par aucune impression

volonté ne fait que commander en maître, tandis que l'automate seul exécute, sans que la volonté s'en mêle...

Je ne conçois point ce qu'est la volonté ou l'activité de l'âme, lorsqu'on limite cette puissance aux idées ou aux sentiments de préférence, sans lui donner aucune part directe à l'action ou aux mouvements exécutés. Le sentiment interne de mon effort, quand j'agis volontairement, me fait apercevoir immédiatement la force que j'appelle *moi*, comme appliquée au corps, ou à quelque partie de mon organisation, pour lui imprimer des mouvements nouveaux, ou retenir ceux que l'automate tend à exécuter par sa force spontanée; or tous ces faits d'expérience ne peuvent se concilier avec l'hypothèse qui ôte à l'âme toute part naturelle à l'exécution des mouvements du corps, en la bornant au désir ou à une pensée de préférence; nous avons l'expérience de certains mouvements exécutés de cette manière par l'intermédiaire d'un désir vif ou d'une pensée qui s'attache fortement à un objet, et c'est ainsi que des hommes, doués d'une imagination vive, peuvent pleurer, faire battre leur cœur et produire ainsi artificiellement en eux plusieurs mouvements involontaires des passions; mais dans ces cas, qui peuvent seuls se prêter au mode d'explication de l'auteur précité, la volonté n'agit point immédiatement sur les organes précordiaux ni sur l'organe lacrymal, mais bien sur l'organe de l'imagination, qui lui reste soumis en partie et qui est naturellement lié avec les organes intérieurs précordiaux, etc.; ici donc l'âme ne *veut* pas les mouvements dont il s'agit, aussi n'est-ce pas elle qui les exécute; ce qu'elle veut, c'est d'exciter dans son organe propre certaines images, et l'automate se charge du reste de l'exécution; mais il n'en est pas ainsi lorsque l'âme veut l'exécution d'un mouvement dans une partie du corps qui lui est immédiatement soumise; il n'y a point d'*intermédiaire* entre le vouloir et ce mouvement; l'âme ne pense pas d'avance à l'objet de son vouloir ou aux instruments qui doivent l'exécuter et qu'elle ne connaît pas (quoiqu'elle en sente la présence) et si elle pensait d'avance à cet objet, elle ne le voudrait pas; on complique trop l'idée réfléchie et éminemment simple du vouloir et de l'action... (Cette note, depuis « il y a, dit M. de Bonstetten », ne se trouve pas dans l'Édition Naville.) (P. T.)

étrangère, se transmet directement aux organes locomobiles par l'intermédiaire des nerfs. Nous trouvons là le symbole propre et unique de l'effort voulu tel que nous l'avons caractérisé.

Comme la contractilité volontaire diffère donc de l'animale, ainsi la volonté, puissance individuelle et libre de l'effort et du mouvement, diffère de l'appétit, du besoin et de toutes les affections de malaise, d'inquiétude, etc., que l'on a réunies arbitrairement sous le titre général de *volonté*. Ici les points de vue psychologique et physiologique se correspondent parfaitement. La réaction sympathique du centre qui effectue les contractions animales ou les mouvements instinctifs est le symbole du *désir affectif*, très improprement nommé volonté.

L'action qui, commençant dans un centre unique, effectue les mouvements libres, qu'il dépend de l'individu de faire ou de ne pas faire, est le symbole propre d'une *volonté* motrice. La faculté générale, dont il s'agit dans le premier point de vue physiologique, n'est pas seulement subordonnée, mais identique à la sensibilité considérée comme le principe ou la cause qui détermine le mouvement animal. Il ne faut donc pas lui chercher d'autre origine que celle de la vie même de l'être organisé, qui ne sent qu'autant qu'il est mû, et qui ne se meut qu'autant qu'il sent. En ce cas, il est conditionnellement vrai de dire que le premier de tous les mouvements a été accompagné de désirs ou de vouloir et que les déterminations instinctives, étant des sensations comme les autres, renferment le jugement, le désir, etc. La faculté individuelle dont il s'agit dans le second point de vue, loin d'être subordonnée à la sensibilité, est le plus souvent en opposition avec elle, et nous avons déjà

vu qu'elle a ses lois propres et primordiales, hors du cercle de toutes les impressions affectives.

L'expérience du sens intime suffit pour nous assurer en effet que, dans les cas où des mouvements quelconques sont nécessités et brusquement entraînés par des appétits violents, des passions ou excitations trop affectives de la sensibilité, nous nous mouvons, ou plutôt notre corps se meut sans notre congé, sans ou même contre les ordres exprès de la volonté, qui est opprimée et comme nulle, par cela même que la sensibilité prédomine ou règne exclusivement. Comment pourrait-il donc se faire que les mêmes impressions affectives, qui détruisent l'empire de la volonté et absorbent ou enveloppent cette puissance, lorsqu'elle est déjà pleinement constituée, servissent originairement à la développer et à la mettre en exercice ? Comment pouvoir supposer que l'être, qui commence à vivre, puisse apercevoir ou sentir ses propres mouvements, et commencer à en déduire quelques connaissances, lorsque nous-mêmes ignorons complètement ces mouvements, en principe et en résultat, au milieu du trouble des affections qui les provoquent ou les entraînent ? Comment enfin le même principe, qui obscurcit et éteint si souvent en nous la lumière de la conscience, pourrait-il en avoir été la source première ?

Nous sommes donc fondés à dire, dans le point de vue où nous sommes, que les premiers mouvements déterminés par l'appétit ou le besoin organique, ou même accompagnés de désir, diffèrent autant de la volonté proprement dite, que l'action propre et directe exercée d'un centre unique diffère de toutes les réactions sympathiques. Ainsi, les premiers actes de cette volonté naissante, éclairée dans son principe, diffèrent des déterminations aveugles de l'instinct qui les précède dans

l'ordre du temps, sans leur servir d'origine. Il y a donc lieu à chercher par une analyse expresse des faits primitifs, quelle est la suite des progrès ou des conditions qui ont pu amener le premier exercice de la puissance individuelle de l'effort, et avec elle le premier sentiment du *moi*; ce qui revient à demander quelle est la loi, soit physiologique, soit psychologique du passage des mouvements instinctifs aux mouvements volontaires, libres, accompagnés d'effort.

Tant que le centre organique, auquel les physiologistes rapportent la détermination motrice, ne fait que réagir, consécutivement aux impressions qu'il reçoit des divers organes sensitifs avec lesquels il est en rapport, les mouvements ainsi produits, ne pouvant être aperçus ou sentis comme distincts de leurs causes excitatives, ne peuvent même pas commencer à être voulus. Car si la perception distincte n'est pas antérieure, comme je crois, à un exercice quelconque de la volonté, celle-ci ne saurait être non plus avant un degré quelconque de perception ; et quoiqu'il soit vrai de dire que l'être pensant ne peut commencer à connaître, qu'autant qu'il commence à agir et à vouloir, il n'en est pas moins vrai, suivant l'expression ordinaire, qu'on ne peut vouloir expressément ce qu'on ne connaît en aucune manière.

Si l'on paraît tourner ici dans un cercle vicieux, c'est que, faute d'avoir reconnu le fait vraiment primitif, on veut distinguer ou séparer deux actes qui se réduisent à un dans ce fait, et qu'on applique déjà la loi de succession ou, comme les Kantistes, la forme complète du temps, au premier terme de toute succession, à l'origine de tout temps.

Par la suite indéterminée des progrès de l'être simple dans la vitalité, mais destiné à devenir double

dans l'humanité (1), il arrive une époque où l'empire exclusif de l'instinct va finir ou se rejoindre à un autre ordre de facultés. Déjà les impressions commencent à devenir moins vives, moins générales, moins tumultueuses; l'habitude en a émoussé la pointe d'abord très affective; les appétits sont moins pressants, les mouvements moins brusques, moins automatiques; les organes de la locomotion commencent à se raffermir, leur irritabilité propre diminue, ils cèdent moins promptement à toutes les causes extérieures de contraction. Ainsi, d'un côté, ces organes ont contracté des habitudes dans la locomotion instinctive répétée, et ils sont disposés de manière à se prêter avec plus de facilité aux contractions nouvelles que la volonté doit leur imprimer; d'un autre côté, le centre moteur a acquis aussi, en réagissant, des déterminations telles qu'il est capable d'entrer spontanément en action, en vertu de cette loi générale de l'habitude, qui fait qu'un organe vivant tend à renouveler de lui-même les impressions ou les mouvements qu'une cause étrangère a suscités plusieurs fois en lui, ou qu'il se rend propres les dispositions d'un autre organe qu'il a sympathiquement partagées (2).

Lorsque le centre effectuera ainsi les mouvements par

(1) *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*, dit énergiquement et, ce semble, avec une profonde vérité, Boerhaave (*De morbis nervorum*).

(2) C'est toujours une action, un mouvement, une parole, qui remet les images en perceptions et idées et y fait revivre le *moi*. Sans cette action exercée sur le corps, l'esprit est comme le géant de la fable, expirant quand il est séparé de la terre. L'homme qui parle est bien plus loin de la folie que celui qui est tout entier à la méditation intérieure; aussi le *logos*, le verbe, est-il l'opposé de la ruse, ou la raison et la sagesse même. Observons aussi qu'il n'y a point de raison humaine hors du sens de notre activité. De là les expressions *bon sens*, *sens commun*, *sens droit*, l'homme de *sens*, *insensé*, ou privé du *sens intime*. (Omis dans l'Édition Naville.) (P. T.)

son action propre et initiale, ceux-ci prendront un tout autre caractère et deviendront *spontanés*, d'instinctifs qu'ils étaient d'abord. Or cette spontanéité n'est pas encore la volonté ou la puissance de l'effort, mais elle la précède immédiatement; en vertu de la spontanéité de l'action du centre, qui est le terme immédiat ou l'instrument propre de la force hyperorganique de l'âme, cette force, qui ne pouvait apercevoir ou sentir distinctement les mouvements instinctifs, commence à sentir les mouvements spontanés, qu'aucune affection ne trouble ou distrait. Mais elle ne peut commencer à les sentir ainsi produits par son instrument immédiat, sans s'en approprier le pouvoir. Dès qu'elle sent ce pouvoir, elle l'exerce, en effectuant elle-même le mouvement. Dès qu'elle l'effectue, elle aperçoit son effort, avec la résistance; elle est cause pour elle-même, et, relativement à l'effet qu'elle produit librement, elle est *moi*.

Ainsi commence la personnalité avec la première action complète d'une force hyperorganique qui n'est pour elle-même, ou comme *moi*, qu'autant qu'elle se connaît et qui ne commence à se connaître qu'autant qu'elle commence à agir librement (1). Il ne s'agit pas

(1) La volonté, dit très bien Clarke dans ses réponses à Leibnitz (cinquième réplique, § 1-20), *est la faculté de se mouvoir de soi-même ou d'agir*. C'est le premier acte de la faculté motrice. La force active en qui réside cette faculté est la seule et véritable cause de l'action : il ne s'agit que de savoir quand et comment cette force motrice s'exerce, je ne dis pas de manière à être cause, mais de manière à se sentir ou à s'apercevoir cause du mouvement qu'elle opère. On paraît attribuer à l'âme tous les mouvements organiques et instinctifs comme les volontaires et dire qu'elle en est la cause unique. Mais ce n'est là qu'une hypothèse explicative, et il s'agit d'un fait du sens intime : ce fait ne peut se vérifier que par lui-même, et il ne se vérifie qu'autant que l'âme commence à se sentir cause du mouvement. Or il y a une origine à ce sentiment.

« Aussi longtemps », dit encore d'une manière plus expresse M. Bégue-

de savoir ce que cette force est en elle-même, comment elle existe ou quand elle commence à exister absolument (1), mais quand elle commence à exister comme personne identique, comme *moi*. Or elle n'existe pour elle-même qu'autant qu'elle se connaît, et elle ne se connaît qu'autant qu'elle agit.

Quoique le fait primitif, dont nous cherchons à déterminer la source, semble échapper, dans cette source même, à toute espèce d'expérience, et ne se présente que comme hypothèse, nous pouvons trouver cependant quelques exemples propres à éclaircir jusqu'à un certain point l'origine de la personnalité telle que nous venons de l'établir.

1^o Dans le sommeil de la pensée ou du *moi*, il arrive quelquefois qu'on est réveillé en sursaut par des mouvements, des paroles ou des voix, produits d'une spontanéité semblable à celle qui sert originairement d'intermédiaire entre l'instinct et la volonté. A l'instant même

lin, « que l'automate primitif n'agit et ne réagit qu'en vertu de sa simple organisation, aussi longtemps qu'il n'a tout au plus que des perceptions obscures, il n'est point libre. Mais, à mesure que son état se perfectionne et qu'il s'élève à l'aperception, qu'il sent, qu'il distingue et qu'il compare, il apprend à diriger les organes de ses sensations, et dès lors il commence à jouir d'un certain genre de liberté... Parvenu à la personnalité, il est aussi libre que sa nature le comporte (*Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1779, p. 334).

(1) « L'objet de la métaphysique appliquée », dit très bien M. Ancillon dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, « consiste à prouver qu'au delà de tout ce qui s'appelle matière, phénomènes de la pensée et de la volonté, c'est-à-dire de tout ce qui s'annonce par l'expérience, il y a et il doit y avoir quelque chose à quoi l'expérience ne saurait atteindre, qui, sans être ni visible ni palpable, est très réel, puisque tout ce qui est senti ou représenté va s'y rattacher comme le mode à la substance ou l'effet à la cause. Quand la métaphysique a prouvé cette thèse, elle a fait tout ce qu'on peut attendre d'elle et il est absurde d'exiger qu'elle nous fasse voir ou imaginer ces agens invisibles dont elle montre la nécessité, et qu'elle les soumette aux mêmes épreuves d'observation ou d'expérience qui servent aux physiciens : c'est confondre les genres. »

de ce réveil subit, l'individu sent ces mouvements, non pas accompagnés de l'effort comme ils le sont dans l'état de veille, mais d'un sentiment de pouvoir les faire qui est, en ce cas, le souvenir de cet effort. C'est par là qu'il s'approprie en résultat ces mouvements spontanés qu'il n'a pas déterminés en principe, et cette appropriation de conscience caractérise seule le réveil complet. Ainsi, dans l'origine de la personnalité, le mouvement spontané donne l'éveil à l'âme, y fait naître comme le pressentiment d'un pouvoir qui détermine le premier effort voulu et avec lui la première connaissance.

2^o Dans l'enfant qui vient de naître, et même pendant un certain temps après la naissance, la locomotion et la voix ne sont mises en jeu que par l'instinct. L'enfant s'agite et crie parce qu'il souffre, et autant qu'il est affecté par des besoins et des appétits simples. Tant que dure cet état purement sensitif, la volonté et l'aperception ne peuvent exister; car comment penser que les premiers vagissements de la douleur, les premiers mouvements automatiques sont des actes d'une faculté de vouloir et de juger déjà en exercice, à moins qu'on n'admette ces facultés comme innées ou inconditionnelles? Sans doute les cris de l'enfant ont une signification ou un sens naturel; mais c'est pour l'être intelligent capable de le saisir ou de l'interpréter, et non pour l'enfant réduit aux sensations et aux contractions animales. Mais, hors de l'empire exclusif des affections, des besoins ou appétits de l'instinct, l'enfant crie et s'agite encore en vertu des déterminations ou des habitudes contractées par le centre moteur et par les organes de la locomotion ou de la voix. Ces mouvements alors spontanés sont de véritables sensations. Bientôt ils seront aperçus, voulus, et transformés par l'enfant lui-même en *signes*

volontaires, dont il se servira pour appeler à son secours. Voilà le premier pas de l'homme (*duplex in humanitate*), le premier signe de la personnalité naissante. Le passage cherché est donc franchi. Mais comment aurait-il pu l'être, si les mouvements eussent toujours été des produits d'une réaction instinctive et sympathique, entraînés et offusqués par de vives affections, et enfin s'il n'y avait pas un mode intermédiaire de motilité tel, que la sensation, distincte du mouvement opéré, fût accompagnée d'un sentiment de pouvoir et donnât lieu par suite à l'exercice du vouloir (1) ? Tel est l'ordre ou la série des progrès; tel est le passage de l'instinct à la spontanéité, et de celle-ci à la volonté qui constitue la personne, le *moi*. L'animal franchit rapidement les deux premiers degrés; l'homme seul peut atteindre jusqu'au troisième, mais il ne l'atteint que progressivement, suivant certaines lois ou conditions que la philosophie doit s'attacher à connaître, pour trouver les principes et l'origine de toute science. Si nous n'avons pu écarter tous les voiles qui couvrent cette origine, nous avons du moins montré comment, et dans quel sens il faut admettre

(1) « On ne peut pas vouloir sans cause », dit M. de Tracy, « et c'est ce qu'il ne faut jamais oublier. Ainsi on ne peut vouloir sans avoir senti, mais on pourrait toujours sentir sans vouloir jamais. » Que d'équivoques qui roulent ici sur le mot *sentir* ! La volonté humaine est une cause première dans l'ordre des phénomènes de l'humanité, et qui ne reconnaît au-dessus d'elle, dans le progrès de nos conceptions ontologiques, que la cause suprême dont l'existence de l'homme est un effet. Cependant j'admets qu'on ne peut pas vouloir sans avoir senti, ou sans sentir le mouvement qui forme comme la matière ou le terme du vouloir, mais on pourrait sentir toujours des impressions comme des mouvements involontaires, sans les vouloir jamais, parce que, pour vouloir, il faut qu'il y ait le sentiment d'un pouvoir, dans le mouvement ou la sensation musculaire qui a eu d'abord lieu sans la volonté. Dans l'acception de M. de Tracy, la sensation sans volonté, sans désir, n'est qu'une abstraction.

une origine assignable de la personnalité; comment ou par quels procédés de l'analyse, on peut espérer la trouver identifiée, non avec la première sensation d'une substance passive, mais avec la première action d'une force hyperorganique.

CHAPITRE III

ORIGINE DE LA CONNAISSANCE QUE NOUS AVONS DE NOTRE PROPRE CORPS (1)

Le sens interne, que nous appelons sens de l'effort, s'étend à toutes les parties du système musculaire ou locomobile, soumises à l'action de la volonté. Tout ce qui est compris dans la sphère d'activité de ce sens, ou qui se rattache soit directement, soit par association à son exercice, rentre dans le fait de conscience et devient objet propre, médiat ou immédiat, de l'aperception interne. Tous les modes qui sont absolument hors des limites de la même puissance demeurent simples dans la vitalité et ne s'élèvent jamais à la hauteur de l'aperception ou de l'idée.

Tel est le principe général. Il ne s'agit plus que de le développer et de le confirmer par l'analyse des différentes espèces de perceptions ou de sensations composées,

Ce principe posé, on voit d'abord qu'il n'est pas impossible de tracer, pour ainsi dire, dans l'organisation humaine, le cercle terminateur de la lumière de conscience, ou la ligne de démarcation qui sépare le sens propre et individuel de l'effort ou du vouloir, et cet autre sens, organe général et commun, qu'on peut appeler sens vital. Par ce dernier, l'homme vit d'une sorte de vie végétale-

(1) Titre ajouté par Ernest Naville.

tive ou purement affective, comme les animaux les plus bas de l'échelle. Par la combinaison intime des deux sens, et dans la subordination nécessaire du mouvement aux affections et à la sensibilité animale, l'homme sent assurément, sans être encore une personne constituée, ou sans avoir un *moi* distinct, sans atteindre enfin jusqu'au fait de conscience ou de sens intime. Par le sens de l'effort, distinct de toutes les affections ou impressions passives, n'obéissant qu'à la volonté qu'il renferme en lui-même, l'homme parvient enfin à la dignité de personne morale, de *moi*. Ces trois ordres de facultés, ou ces trois degrés d'élévation dans l'échelle des êtres animés, ressortent d'une analyse exacte, non pas seulement de certaines facultés abstraites, mais des conditions ou moyens naturels sur lesquels se fonde l'exercice primordial de ces facultés, quand elles viennent à passer du virtuel à l'effectif.

Le moi est un et simple, mais il n'est et ne s'aperçoit tel qu'en qualité de sujet de l'effort, et relativement au terme composé et multiple sur lequel sa force se déploie. Cette multiplicité ou composition du terme de l'effort ne peut être actuellement conçue par nous, en vertu de nos habitudes premières, que sous l'image de parties contiguës ou juxtaposées, selon ce mode de coordination que nous appelons espace, étendue matérielle, et qui est, comme on dit, la forme de toutes nos représentations externes. Mais je dis que cette forme d'espace extérieur ou d'étendue, qui est l'objet de la vue ou du toucher, diffère essentiellement de celle qui constitue le terme propre de l'effort, l'objet de l'aperception immédiate dont le *moi* est inséparable.

Leibnitz définit supérieurement l'étendue : la continuité de ce qui résiste : *continuatio resistentis*. Cette définition, qui, dans l'esprit de l'auteur, s'appliquait au

phénomène de l'étendue extérieure, telle qu'elle se manifeste au sens du toucher et de la vue réunis, embrasse de plus l'objet de l'aperception interne et immédiate. Elle exprime même parfaitement le point de vue tout à fait nouveau, sous lequel je considère la connaissance du corps propre.

Si l'on consulte en effet uniquement le sens musculaire de l'effort et de la résistance, et qu'on abstraie, autant que possible, de son exercice actuel, tout ce qui peut se rapporter à la vue et au toucher, en un mot à la représentation objective, on trouvera que cette continuité de résistance, non plus étrangère et absolue, mais propre et immédiatement relative à l'effort voulu, est le fondement ou le type simple et originel d'une sorte d'étendue qui, pour ne pouvoir se représenter sous aucune image, n'en a que mieux toute la réalité d'un fait primitif, réalité aussi certaine que celle de notre existence dont elle est inséparable. Comme l'espace dans lequel s'exerce notre locomotion extérieure est le lieu des intuitions objectives, ou la forme, la condition nécessaire sous laquelle il y a quelque chose de représenté hors de nous, ainsi cette étendue intérieure du corps, objet de l'aperception immédiate, dont le *moi* se distingue sans pouvoir jamais s'en séparer (1), est le lieu

(1) C'est ainsi, et en ayant égard à la séparation impossible, sans observer la distinction toujours possible des deux éléments du même fait de conscience, que Spinoza dit que « la conscience de l'âme n'est autre que l'idée immédiate du corps, et que la volonté n'est qu'une détermination et un effort corporels ». S'il eût dit que la conscience du *moi* est inséparable (au moins dans le mode actuel de notre existence) de l'idée immédiate du corps, et que la volonté est la détermination d'une force hyperorganique qui ne peut s'exercer que sur le corps ni se manifester qu'avec lui et par lui ou par sa résistance, Spinoza aurait rectifié le principe de Descartes, en le ramenant à l'expression du fait primitif : *J'agis, je fais effort, j'existe, donc le terme immédiat de l'effort existe, etc., etc.*

de toutes les impressions internes, qui ne peuvent être perçues ou senties par le *moi*, que sous cette forme locale, sans laquelle elles demeureraient toujours confondues dans la combinaison vivante, comme affections simples ou perceptions obscures.

En considérant toutes les parties locomobiles du corps comme réunies en une seule masse, soumises à l'impulsion d'une même force vivante, ou d'une seule et même volonté, le sujet de l'effort actuel, qui se distingue de ce composé qui résiste par son inertie et obéit à la puissance motrice, aura l'aperception de ce continu résistant, c'est-à-dire d'une étendue intérieure, mais encore sans limites ni distinction de parties. Or, comme les sensations du dehors ne se localisent ou ne se mettent à leurs justes distances respectives dans l'espace extérieur, qu'autant que cet espace a été limité et mesuré par le sens du toucher, ou par nos mouvements successifs et répétés (1), de même, pour que les impressions puissent être localisées dans les différentes parties de l'espace intérieur du corps propre, il faut que les parties aient été distinguées, ou mises pour ainsi dire les unes hors des autres, par l'exercice répété de leur sens propre et immédiat. Mais le système général musculaire se trouve naturellement divisé en plusieurs systèmes partiels, qui offrent autant de termes distincts à la volonté motrice. Plus ces points de division se multiplient, plus l'aperception immédiate interne s'éclaire et se distingue, plus l'individualité, ou l'unité du sujet permanent de l'effort se manifeste par son opposition même avec la pluralité et la variété des termes mobiles. En se mettant hors de chacun, le *moi* apprend à les mettre les uns hors des autres, à

(1) Voyez les *Éléments d'idéologie*, par M. de Tracy.

connaître leurs limites communes et à y rapporter les impressions. C'est ainsi que ce premier rapport des sensations aux différentes parties du corps, réputé inné dans l'école de Descartes, et confondu avec le rapport d'extériorité dans celle de Condillac, peut n'être qu'un résultat direct et immédiat du sens de l'effort, et avoir tout son mobile ou son point d'appui dans l'expérience intérieure.

Avant d'aller plus loin, confirmons notre point de vue par quelques exemples tirés de faits d'expérience, ou d'observations physiologiques.

Il se présente assez souvent des cas de paralysie partielle, où la sensibilité subsiste dans les organes lésés, pendant que toute faculté contractile ou locomotive se trouve éteinte et *vice versa*. On a pu remarquer dans quelques-uns de ces cas que le sens de l'effort étant obli-téré dans les muscles paralysés, l'individu n'avait plus le sentiment de l'existence de ces parties, ou qu'elles étaient comme mortes pour le *moi*, quoiqu'elles participassent encore à la vie et à la sensibilité générale. En vertu de cette participation seule, les organes peuvent donc recevoir et transmettre des impressions, affectives à un assez haut degré, mais qui, ne se localisant point dans des sièges déterminés, ne sont pas vraiment perçues par le moi, qui ne saurait les distinguer les unes des autres, tant qu'il s'identifie avec chacune d'elles.

Je rapporterai ici l'observation curieuse que fit un médecin sur un malade paralysé de la moitié du corps, après une attaque récente d'apoplexie. Ce médecin, curieux de savoir si le malade conservait encore quelque sentiment dans les parties paralysées, prit sa main sous la couverture du lit, et pressa fortement un de ses doigts, ce qui lui fit jeter un cri, et en ayant fait autant

à chaque doigt successivement, il obtint toujours les signes d'une douleur générale, que le malade ne rapportait à aucun siège déterminé. Cet homme malade fut plusieurs jours à se remettre, et à apprendre à se servir de sa main, à remuer les doigts à volonté les uns après les autres, et ce ne fut qu'après cet exercice, à mesure que le mouvement revint, qu'il apprit à localiser les impressions dans le siège qu'elles affectaient (1).

On trouve dans cet exemple la nature prise, pour ainsi dire, sur le fait; on y reconnaît parfaitement la manière dont le sens de l'effort doit concourir d'abord à circonscrire les différentes parties de notre corps, et ensuite à y localiser les impressions. Supposez que nous ignorassions l'existence de ces parties, les impressions générales affectives de plaisir ou de douleur ne nous en informeraient pas par elles-mêmes. Quel rapport nécessaire peut-il y avoir, en effet, entre de simples modifications de notre sensibilité et une idée de lieu? Il faut donc que le siège de l'impression soit connu d'avance, mais il ne l'est pas comme lieu extérieur ou comme une portion d'étendue étrangère; il doit donc avoir été d'abord circonscrit et connu comme terme de l'effort, indépendamment de toutes les impressions accidentelles avec lesquelles il peut tour à tour s'associer.

On peut induire, avec beaucoup de probabilité, de l'expérience rapportée ci-devant, qu'un enfant qui naîtrait paralysé de tout son corps pour le mouvement, comme l'était dans une partie le paralytique de M. Régis, fût-il doué de la faculté de sentir au plus haut degré, n'aurait qu'une sorte d'existence absolue purement

(1) Feu Rey Régis, de la Faculté de Montpellier. Le fait que je rapporte est extrait d'un livre peu connu, intitulé *Histoire naturelle de l'âme*.

affective; que, n'ayant point l'idée ou la connaissance de son corps, il n'aurait pas non plus l'aperception interne du *moi*, et ne pourrait s'élever comme être purement sentant au rang de personne individuelle. Toutes les facultés de cet être incomplet se trouveraient ainsi enveloppées dans la sensation, et ne s'en dégageraient jamais pour se transformer en idées. Tel est l'homme qui sommeille, pour toutes les impressions reçues dans cet état où la sensibilité vit pendant que le *moi* est suspendu. Tels nous sommes, quoique éveillés, pour une foule d'impressions tout intérieures qui, ayant leur siège dans des organes absolument étrangers au sens de l'effort, ne se circonscrivent dans aucun lieu déterminé du corps, et demeurent ainsi toujours vagues, générales, inaperçues.

De ces analyses et observations il résulte :

1^o Qu'une sensation quelconque ne se localise dans un siège déterminé, qu'autant qu'elle peut s'associer à l'effort, ou qu'elle est reçue dans une partie qui est sous la dépendance immédiate ou médiate de la volonté motrice;

2^o Que l'idée de sensation, telle que Locke la considère, n'est point un élément, mais un premier composé dont la formation ne dépend pas uniquement de l'expérience extérieure;

3^o Que cette forme d'espace intérieur, encore vague et illimité, est bien réellement la forme nécessaire de toute sensation ou impression perçue et localisée, mais qu'elle a son origine dans l'exercice du sens spécial de l'effort, et qu'elle n'est point essentiellement inhérente à toute modification de la sensibilité, résultat directement contraire à un principe fondamental de la doctrine de Kant;

4^o Enfin que le rapport d'une impression reçue à la

partie déterminée du corps qui la reçoit, ou, avant tout, la connaissance et la circonscription des parties de ce corps propre, ne sont ni des idées innées à l'âme, ni des produits de l'exercice d'un sens tout extérieur, tel que celui de l'attouchement des surfaces solides. Cette dernière conséquence nous ramène aux deux points de vue dont nous parlions tout à l'heure, et qui sont propres, l'un à l'école de Descartes, l'autre à celle de Condillac.

Arrêtons-nous un instant à les comparer avec les résultats de l'analyse qui précède.

1^o « Ce raisonnement confus, ou ce jugement naturel (inné) », dit Malebranche, « qui applique au corps ce que l'âme sent, n'est qu'une sensation qu'on peut dire *composée*. » C'est bien ici le cas d'employer le principe de Leibnitz : là où il y a un composé, il y a aussi des éléments simples. Mais, si nous n'avons aucun moyen de reconnaître ces éléments séparés, ou du moins distincts l'un de l'autre, comment savons-nous qu'il y a un composé ? Malebranche indique donc d'un côté le fondement ou la matière d'une analyse, mais, d'un autre côté, il s'ôte tous les moyens de l'effectuer, en ce qu'il établit, comme Descartes, que l'âme a *une idée innée de son union avec le corps* : puisqu'il suit de là immédiatement que la première sensation est nécessairement et absolument composée, et que le jugement qui l'a composée ne peut avoir d'origine ni de fondement dans aucune sorte d'expérience. Malebranche croit prouver cependant que le jugement naturel, dont il s'agit, n'est qu'une illusion. Mais comment le savons-nous ? Si cette manière de percevoir en localisant les impressions sensibles est unique, nécessaire, absolue, si elle ne dépend d'aucune condition autre que la nature même de l'âme, sur quoi peut donc se fonder la réalité contraire à cette prétendue

illusion ? Enfin, si le sens intime nous trompe, où sera la vérité ?

2^o Dans son *Essai sur l'entendement*, Locke n'eut point égard à l'analyse indiquée par les Cartésiens relativement aux premières idées de sensation et, quoiqu'elles eussent été regardées avant lui comme des composés, il les prit pour de véritables éléments. Il suppose que la sensation se rapporte d'elle-même, soit à la partie du corps qu'elle affecte, soit à l'objet qui la cause. Ainsi la première connaissance est pour lui une donnée simple, un point de départ, et non une question ni un fait composé à expliquer. Mais, lorsque Condillac forma le projet de remonter jusqu'à l'origine de toute connaissance ou idée, et d'anatomiser, pour ainsi dire, les différentes espèces des sensations, afin de reconnaître la part contributive que peut prendre chacune d'elles au développement de notre intelligence, il vit très bien que, dans les premiers progrès de ce développement, la sensation ne devenait idée qu'autant qu'elle se combinait ou s'associait avec un jugement ou un premier rapport d'extériorité. Il vit, avec plus de profondeur encore, que les impressions d'un sens tout passif tel que l'odorat, par exemple, se bornant à modifier l'âme ou l'être sensitif, n'ont en elles-mêmes ou dans leur caractère simplement affectif, rien qui porte, pour ainsi dire, le cachet de l'objet qui les occasionne, ni de l'organe qui les transmet. Ce double cachet imprimé à toutes les sensations composées, dans notre expérience ou nos habitudes actuelles, n'a donc son type original dans aucune impression purement affective. Il faut donc que ce type, ou soit renfermé d'avance dans la nature même de l'âme, et qu'il soit inné, comme l'ont cru les Cartésiens, ou qu'il ait une origine assignable dans notre expérience.

Or cette origine, si elle existe, ne pourra se trouver que dans l'exercice primordial d'un sens naturellement constitué en relation nécessaire avec le monde extérieur. Ce sens étant trouvé, et le caractère essentiellement relatif ou représentatif de ses modifications propres étant une fois mis dans son jour, on verra clairement comment ce mode spécial, qui renferme en lui-même le premier jugement d'extériorité, s'associe successivement avec toutes les impressions sensibles, les compose et les transforme en idées de sensation (1) en leur communiquant son caractère relatif. C'est ainsi que l'analyse, indiquée seulement par les Cartésiens et méconnue par Locke, peut recevoir pour la première fois son complément nécessaire, en se rattachant à l'expérience. Mais cette expérience est tout extérieure, ou prise en dehors de l'être sensible et moteur; elle suppose cet *en dehors* déjà donné par le sens du toucher sous la forme d'étendue solide; elle s'attache exclusivement à la connaissance secondaire du corps propre, comme objet d'intuition ou de représentation externe, et laisse tout à fait à l'écart ce sens tout intime, sur lequel se fonde la connaissance du corps, comme terme de l'aperception immédiate interne du *moi*.

Je ne m'arrêterai point à suivre en détail les pas que fait la statue de Condillac dans ce monde de représentations, qui semble se développer successivement sous ses mains mobiles. Nous aurons peut-être occasion de

(1) Voyez dans l'*Extrait raisonné du traité des sensations* la définition que Condillac donne du mot *idée*, en l'identifiant à la vérité avec *image*; il remarque très précisément en cet endroit que dans les idées les plus simples en apparence, il entre toujours un jugement : vérité ou fait d'analyse, que Locke n'avait fait qu'entrevoir vaguement, et encore dans le seul cas particulier de l'association des idées originaires du toucher avec les images de la vue, etc.

revenir ailleurs sur ce sujet. Je ferai seulement, quant à mon sujet, les observations suivantes :

1^o Si Condillac fût remonté par l'analyse jusqu'au sens de l'effort, constitutif de l'individualité personnelle, au lieu de supposer cette personnalité comme préétablie par le fait de la sensation, il n'aurait pu s'empêcher de reconnaître qu'il y a une connaissance immédiate du corps propre, fondée uniquement sur la réplique d'un effort voulu, et d'une résistance organique qui cède ou obéit à la volonté. La réplique de deux sensations passives ne suffit pas pour fonder cette connaissance première, car il faut savoir avant tout comment ces deux sensations peuvent se distinguer, se localiser, se mettre l'une *hors de l'autre*.

2^o En supposant toute la surface du corps calleuse ou paralysée pour le sentiment, sans l'être pour le mouvement, l'application passive de la main calleuse sur les parties insensibles ne produirait aucune connaissance, mais, dans cet état même, les deux mains, étant mues l'une contre l'autre par la même volonté, devraient se donner la double réplique de l'effort et de la résistance. En faisant la supposition inverse d'une paralysie du mouvement, pendant que la sensation resterait entière, si l'on mettait les deux mains l'une sur l'autre, les deux impressions résultant de ce contact se confondraient en une seule affection générale qui ne se localiserait point, comme nous l'avons vu dans l'exemple du paralytique de M. Régis. Ainsi, indépendamment de la connaissance extérieure de la forme ou de la figure des parties de notre corps, comme objet relatif aux sens du toucher et de la vue, il y a une aperception interne de la présence ou de la consistance de ce corps propre, toute relative à un sens musculaire spécial qui ne peut agir et se connaître

qu'en *dedans* sans pouvoir se représenter *au dehors*.

3^o Une évidence irrésistible s'attache, dans le fond du sens intime, aux deux éléments du même fait, aux deux termes du même rapport : la force et la résistance; et le doute de Descartes, qui suppose le corps anéanti pendant que la pensée subsiste, est absolument contraire au fait primitif tel que nous le considérons, pendant qu'il trouve encore un motif dans le point de vue de Condillac.

4^o Enfin, hors de l'exercice initial du sens de l'effort, toutes les impressions sensibles, y compris celles du tact, étant passives et matériellement simples, sont dénuées de toute relation à quelque existence, soit propre, soit étrangère; tandis que, par ce sens unique, s'il était possible d'en isoler tous ceux qui rentrent essentiellement dans l'exercice des fonctions de la vie organique et animale, le *moi* se trouverait pleinement constitué, comme sujet d'un effort qui emporte nécessairement avec lui le sentiment d'une résistance.

C'est jusque-là qu'il faut creuser pour trouver l'origine du rapport d'extériorité et embrasser le grand problème des existences dans toute sa profondeur.

CHAPITRE IV

DU RAPPORT DE L'APERCEPTION INTERNE ET DU FAIT
PRIMITIF AVEC LES IDÉES ORIGINAIRES DE SUBSTANCE,
DE FORCE OU DE CAUSE, D'UNITÉ, D'IDENTITÉ, ETC.

CONCLUSION DE CE CHAPITRE

Leibnitz a dit très profondément qu'il est tout aussi naturel à l'âme de faire des actes réfléchis, ou de voir, par une sorte d'intuition, ce qui est en elle-même, que de percevoir ce qui est en dehors. Ce philosophe va même jusqu'à faire dépendre toute représentation extérieure, toute coordination dans l'espace et le temps, de ces mêmes idées qui ont selon lui tout leur fondement dans la nature de l'âme. C'est donc à l'exercice de cette même faculté réfléchie que nous devons, avec la connaissance ou l'aperception interne de notre *moi*, toutes les notions premières et originales d'être, de substance, de force ou de cause, d'unité, d'identité numérique, notions que nos idéologistes modernes rangent sous le titre commun et bien vague d'*abstractions*, en les confondant avec des qualités ou propriétés vraiment abstraites, qui servent de titre commun à nos classifications ou catégories, à nos idées de genre, d'espèce, quoique celles-ci soient artificielles et arbitraires, pendant que celles-là sont naturelles et nécessaires, que les unes

soient les conditions mêmes de toute pensée, et placées à l'origine de la science, tandis que les autres n'en sont que les signes ou les moyens auxiliaires, enfin que les unes soient indépendantes de la nature des impressions sensibles avec qui elles se trouvent primitivement associées, tandis que les autres en dépendent immédiatement ou ne sont que les sensations mêmes généralisées.

Mais, si Leibnitz et les métaphysiciens placés à cette hauteur ont (1) parfaitement distingué le caractère de ces idées premières et régulatrices, s'ils ont très bien connu et indiqué la source intérieure où il fallait puiser pour les découvrir, ils n'en ont pas moins ignoré l'origine. Bien plus, ils ont nié absolument qu'elles eussent une origine quelconque dans l'expérience intérieure ou extérieure, puisqu'ils ont prétendu les rattacher exclusivement à la nature même de l'âme, substance inconditionnelle et indépendante.

La supposition de quelque chose d'inné est la mort de l'analyse; c'est le coup de désespoir du philosophe qui, sentant qu'il ne peut remonter plus haut, et que la chaîne des faits est prête à lui échapper, se résout à la laisser flotter dans le vide. Sans doute, nous ne pouvons échapper tôt ou tard à un terme d'arrêt, mais il faut du moins reculer ce terme le plus possible, et mettre tout à fait à la fin ce que nos philosophes ont si souvent mis au commencement. Voyons donc si, avec les données déjà acquises sur l'origine de la personnalité, nous ne pouvons pas en assigner une aux idées dont il s'agit, sans les faire ressortir ni de la sensation ni de la nature de l'âme. Reprenons.

Avant le *moi* ou sans lui, il n'y a point de connaissance

(1) La copie s'arrête ici; il ne reste plus que le manuscrit. (P. T.)

actuelle ni possible. Tout doit donc dériver de cette source première ou venir s'y rallier. S'il suffit de regarder en nous-mêmes pour avoir l'idée de l'être, de la substance, de la cause, de l'un, du même, chacune de ces idées prend donc son origine immédiate dans le sentiment du *moi*. Généralisée dans l'expression, et présentée sous plusieurs faces dans les formes variées du langage, elle peut toujours être ramenée au type individuel et constant qu'elle conserve dans le sens intime. En montrant que toutes les idées réflexives, et prétendues innées, ne sont que le fait primitif de conscience, analysé et exprimé dans ses divers caractères, nous aurons fait voir aussi que ces idées ont une origine, puisque le *moi* ou la personnalité individuelle en a une.

I. — IDÉES DE SUBSTANCE ET DE FORCE

La différence essentielle qui sépare les doctrines de Descartes et de Leibnitz, c'est que le premier, ôtant toute action propre aux créatures et considérant l'entendement et la volonté même comme passifs, est parti de l'idée d'une substance modifiable : l'âme ou la chose pensante, qu'il oppose au corps ou à la substance étendue (1), tandis que Leibnitz, voyant l'action partout et animant jusqu'aux éléments de la matière, a pris l'idée de force pour son point de départ et en a fait le pivot sur lequel tourne toute sa doctrine. Mais, que ce soit la substance ou la force qui serve de principe, dès que l'on part de l'absolu, il n'y a plus de base ; on est hors de l'expérience

(1) On peut voir dans Malebranche comment il presse cette sorte d'antithèse des deux substances, toutes deux modifiables, et considérées sous le rapport de la passion.

intérieure ou extérieure, et les idées innées sont là. Cependant Leibnitz se tient toujours plus près du fait de sens intime, et l'emploi qu'il fait de la force, des virtualités, des tendances et de l'effort même, qui n'est que la force ou la monade dominante en action, le ramène à chaque instant à l'expression du fait primitif, à peu près tel que nous l'avons conçu et exprimé.

L'idée de force ne peut être prise en effet originellement que dans la conscience du sujet qui fait l'effort, et lors même qu'elle est tout à fait abstraite du fait de conscience, transportée au dehors et tout à fait déplacée de sa base naturelle, elle conserve toujours l'empreinte de son origine. Nous ne pouvons concevoir aucune force d'impulsion, de choc ou de traction dans les corps, sans leur attribuer ou sans hypothétiser en eux jusqu'à un certain point cette force individuelle et constitutive de notre *moi*.

L'idée de *substance* est plus mixte dans son origine et peut également dériver de l'un et de l'autre des deux éléments du fait de conscience, ou de la dualité primitive. Ce terme se réfère en même temps à ce qui subsiste, ou reste le même au sein des modifications variables, et à ce qui, étant au-dessous de ces modifications, leur sert de *lien commun*. Or ce qui subsiste au milieu de tous les changements, c'est le mode total de l'*effort* qui reste identique dans ses deux termes (la force et la résistance). On peut donc le prendre, suivant l'expression des Cartésiens, pour le véritable *mode substantiel*. Mais la résistance organique, ou le continu résistant, tel que nous l'avons caractérisé précédemment, s'associant à toutes les modifications sensibles, et restant quand elles passent, leur sert vraiment de lien commun. Ces modifications se répandent, pour ainsi dire, sur les différents points

de ce continu, s'y fixent, s'y distinguent en s'y localisant. Il est donc en quelque sorte *au-dessous* de toutes ; il est la base constante, le véritable *substratum*, ou le sujet propre d'attribution, puisque, ainsi que le dit Malebranche, nous ne pouvons nous empêcher d'*attribuer* au *corps* ce que *l'âme sent*, et il faut observer ici que le sujet des attributions passives, la résistance organique, n'est point une pure abstraction, pas plus que ne l'est le sujet de l'effort : *moi*, à qui elle est corrélatrice. Otez toutes les modifications accidentelles et variables de la sensibilité, la résistance et l'effort subsisteront les mêmes, hors de toute association, comme sujet et objet, terme antécédent et conséquent du même rapport fondamental de l'égoïté personnelle.

Ici donc, et dans l'origine vraie de l'idée de *substance*, soit qu'on la distingue de celle de force, soit qu'on l'identifie, comme dans le point de vue de Leibnitz, on peut toujours répondre à la question suivante, si embarrassante quand il s'agit des mêmes idées, tout à fait abstraites, transportées au dehors et déplacées de leur base naturelle. Que reste-t-il d'un sujet quand on en a séparé toutes les qualités ou modifications qui lui sont attribuées et dont il est supposé former le *substratum*, le lien ou la copule ? Car le *moi*, sujet de toutes les attributions actives, subsiste seul, tant que l'effort subsiste, et même à vide, ou sans aucun autre mode, comme la résistance subsiste une, sans aucune des modifications passagères à qui elle donne une base fixé.

Voilà les deux idées-mères de toutes les notions abstraites de force et de substance. C'est pour ne pas en avoir reconnu la filiation, qu'on a tant élevé de questions insolubles à l'occasion de ces idées, soit qu'on les ait réalisées dans l'absolu, en dérivant le possible du réel ;

soit qu'on ait nié expressément leur réalité, faute de pouvoir les ramener aux représentations claires des sens ou de l'imagination avec lesquelles elles s'associent dans l'expérience extérieure, mais dont elles ne font nullement partie. Les idées de substance et de force, prises en nous-mêmes, ou conçues en regardant en nous et non en dehors, ont toute la réalité et la vérité du fait de sens intime; mais cette évidence s'altère et s'obscurcit, lorsqu'en les déplaçant de leur base naturelle, on les transporte aux choses du dehors.

Si l'on abstrait de la conscience de notre force propre, ou de notre sentiment du *moi* qui fait l'effort, l'exercice un et pour ainsi dire matériel de cette force agissante, on aura l'idée ou la notion de force *absolue* ou possible. A cette notion, toute abstraite qu'elle puisse être, se mêle toujours un sentiment confus de cette force propre, constitutive du *moi*, que l'esprit cherche à en séparer, mais qui s'y mêle encore malgré nous.

De même, en séparant du sentiment d'un continu résistant, toujours présent dans l'état de veille et de personnalité, la résistance une et non sentie, nous formons la notion d'une résistance absolue ou possible, qui est celle de substance abstraite, toujours fondée sur cette résistance organique que nous ne faisons pas, qui subsiste nécessairement comme terme de notre effort, et que nous sommes plus disposés par là à séparer de nous-mêmes. Cette idée est toujours conçue sous un rapport de *passivité*, et d'après le modèle exemplaire de cette résistance organique que le *moi* aperçoit ou sent, en la distinguant de lui-même dans l'effort, mais qu'il ne fait pas comme cet effort.

Voilà pourquoi la notion abstraite de substance, plus obscure que celle de force, est toujours prise dans un

point de vue plus éloigné ou plus étranger à nous-mêmes que celle de force. Ainsi, en partant de la dualité primitive, origine commune de toute science, et séparant ou abstrayant autant que possible ses deux éléments, on prendra l'élément subjectif ou formel, type de toute idée de force et d'activité conçue comme relative avant de l'être comme absolue, pour le principe de la psychologie ou de la science de nous-mêmes, et l'élément objectif ou matériel, type de toute idée de substance (qui passe aussi du relatif individuel à l'absolu général) pour le principe de la physique ou de la science de la nature. On ne saurait transgresser cet ordre, c'est-à-dire prendre la notion de substance pour le principe de la métaphysique, ou celle de force pour le principe de la physique, sans dénaturer le but et l'objet des deux sciences; de même qu'en partant de l'un ou de l'autre principe, considéré dans l'*absolu*, avant d'avoir connu la source qu'ont nécessairement ces idées dans une relation première et fondamentale, on met au commencement ce qui devrait être à la fin, on ne forme que des sciences abstraites, étrangères à la réalité des choses ou des phénomènes.

En comparant sous ces deux rapports les doctrines de Descartes et de Leibnitz, soit entre elles, soit avec cette vérité, but de toute science, nous trouvons le principe commun de leurs divergences et la véritable cause de ces écarts que nous avons remarqués précédemment. Descartes et Leibnitz partent tous deux de l'absolu, l'un de la *substance*, l'autre de la *force* inconditionnelle; mais l'un a construit la pensée avec des éléments empruntés d'une nature passive, l'autre a construit la nature avec des éléments pris dans l'activité du *moi*.

Nous ne pouvons suivre en détail toutes les applications diverses que fait l'esprit humain de ces deux idées

premières et régulatrices, en les transformant, pour les combiner avec les phénomènes ou les images des choses du dehors : il nous suffit d'avoir montré l'origine vraie qu'elles ont dans le fait primitif de conscience, qui n'est lui-même que l'exercice d'un sens particulier, celui de l'effort et de la résistance. Il suffit que l'on conçoive comment ces idées, à quelque éloignement qu'elles soient de cette source, peuvent toujours y être ramenées par une analyse réfléchie.

« Je sais bien », comme l'a dit un métaphysicien profond (1), « que l'idée de la substance, comme celle de la force, est prise dans une latitude bien plus grande que son principe ne semble l'indiquer, et s'applique même à des objets où l'aperception immédiate, le fait du sens intime, se change en une connaissance purement symbolique, qui paraît étrangère ou bien supérieure à toute impression réelle. » Mais cela ne change rien au fond même de ces idées, ni à la source primitive où elles ont pris naissance. Il faut avoir bien conçu ce qu'elles sont dans cette source pure et simple, pour mieux connaître et apprécier les nouveaux caractères qu'elles reçoivent, en passant sous l'empire d'autres facultés de l'esprit humain, qui les composent et les entraînent dans leur direction.

Il importe surtout d'insister ici sur ce que les idées premières, dont il s'agit, échappent toujours à l'imagination ou aux sens, soit dans leur état de simplicité native, soit dans tout ordre supérieur de leur combinaison; et nous en voyons bien la raison dans tout ce qui précède. Le sens du toucher, quoiqu'il contribue plus qu'aucun autre à la composition et à la translation extérieure de nos idées de *force* et de *substance*, est cependant étranger

(1) M. Engel.

à leur formation première. Ce n'est point à ce toucher extérieur des surfaces que s'adresse le vrai continu résistant, type de l'idée de substance, et le sentiment de la force est aussi donné dans l'effort primitif, hors de l'exercice de ce sens. Nous ne touchons donc pas davantage le *substratum* des formes tactiles, que nous ne voyons la substance même de la lumière, ou l'agent réel qui est caché sous le phénomène de la vision, et de même pour tous les autres sens. Il suit de là qu'aucune substance ne peut se représenter à l'imagination, et n'est conçue que sous une relation nécessaire à une certaine réunion de modes ou qualités dont elle est censée *sujet un d'attribution*. Mais, quoique l'imagination ne s'attache qu'aux éléments associés, ou groupés, ou aux conséquents de chaque rapport d'attribution, la raison n'en est pas moins nécessitée à admettre ou à supposer la réalité du sujet ou de l'*antécédent*, si bien que c'est sur le sujet un et irreprésentable que portent toutes les affirmations : c'est *lui*, et non point les modes, qui est dit ou conçu exister, agir. C'est là une loi primitive de notre pensée dont toute la langue porte l'empreinte. Or, le type original de cette empreinte est tout dans le fait primitif, dans la conscience du *moi*. Pourquoi donc le chercher ailleurs ? Pourquoi surtout dissimuler la vérité ?

II. — DE LA CAUSE OU DE L'APPLICATION PARTICULIÈRE ET ORIGINELLE DU PRINCIPE DE CAUSALITÉ

Le principe de causalité, a dit un philosophe très judicieux (1), est le *père de la métaphysique*. Il s'agit de savoir si c'est un principe réel ou simplement une *forme*,

(1) M. Ancillon père, *Mémoire de Berlin* (1800).

une catégorie ou une manière dont l'âme voit les choses, sans conséquence pour leur réalité.

Tout dépend bien de là en effet, mais le seul moyen de reconnaître le caractère réel de ce principe de toute métaphysique, c'est de constater son identité avec le sentiment du *moi* ou avec le fait primitif de la conscience. Partir de l'absolu ou de l'idée abstraite de causalité pour l'ériger *ex abrupto* en catégorie, ou la considérer comme une *forme* propre et naturelle à l'esprit humain, comme un simple principe régulateur de nos connaissances, c'est mettre une sorte d'entité logique à la place d'un fait; c'est se placer de prime abord hors du champ de toute réalité pratique, désormais *inaccessible*; c'est trancher le nœud de la question sur le vrai principe de la science. D'un autre côté, n'avoir égard qu'à la simple loi de succession des phénomènes, et limiter là arbitrairement toute idée de cause, c'est dénaturer la valeur que le principe conserve toujours malgré nous-mêmes au fond du sens intime. Rien n'est plus facile en effet que de démontrer la différence, ou même l'opposition absolue, qui existe entre l'idée d'une succession et celle d'une cause ou d'une force productive *efficace*; et cette opposition ressort même de toutes les tentatives faites par les physiciens disciples de Bacon, pour éloigner l'application réelle du principe de causalité, et de l'affectation qu'ils mettent à en dissimuler le titre, en prétendant ramener toutes les causes ou forces productives des phénomènes aux lois expérimentales de leur succession. Ils parviennent souvent en effet à découvrir de telles lois, en observant et classant exactement les effets de divers ordres; mais, de leur avou même, les véritables causes efficientes n'en demeurent pas moins indéterminées, et il reste toujours à la tête de chaque classe de phénomènes

une inconnue dont on désespère de déterminer la valeur. Or pourquoi en désespère-t-on ? C'est qu'on sent confusément que cette inconnue, cet x , ne peut être comparée à aucune des idées sensibles sous lesquelles se représentent les phénomènes extérieurs, ou qu'elle n'est homogène à aucune idée de cette espèce. Or, d'où vient d'abord ce défaut d'homogénéité ? En second lieu, pourquoi l'existence d'une force productive ou d'une cause efficiente se présente-t-elle si obstinément à notre esprit, et subsiste-t-elle malgré nous dans l'intimité de notre pensée, pendant que d'autre part cette cause demeure voilée au regard de l'imagination et nous dérobe éternellement sa face et sa manière d'opérer ?

N'y a-t-il pas là quelque chose de mystérieux ? Et l'inutilité même de tous les efforts des physiciens ou des philosophes, pour substituer le rapport de succession à celui de causalité, ne contribue-t-elle pas à accréditer le mystère, en favorisant l'opinion de ceux qui établissent ce dernier principe *a priori* comme une idée innée, une forme ou une loi inhérente à la pensée et indépendante de l'expérience (1) ? Tout le mystère des notions *a priori* disparaît devant le flambeau de l'expérience intérieure, qui nous apprend que l'idée de cause a son type primitif et unique dans le sentiment du *moi*, identifié avec celui de l'effort, type très clair dans sa

(1) Quoique Charles Bonnet ait pris son point de départ dans la sensation, à peu près comme Condillac, il n'en a pas moins déduit ultérieurement, et en se replaçant dans un point de vue pareil à celui que j'ai adopté, la notion de cause et d'effet du sentiment immédiat de l'exercice de la volonté ou du pouvoir moteur. « Je sais intimement », dit-il (chap. XVI de son *Philaléthe*), « que je puis mouvoir et que je meus mon corps ou différentes parties de mon corps, que je puis me transporter et que je me transporte d'un lieu dans un autre, que je puis surmonter et que je surmonte la résistance de différents corps. Je déduis de ces différentes actions, dont j'ai la conscience, la notion générale de la cause et de l'effet, ».

source, mais qui s'éclipse devant les nuages, se dénature en se combinant avec elles.

L'origine que j'annonce ici, méconnue ou niée formellement par divers philosophes, se trouve mieux justifiée par certaines attaques dirigées contre elle que par les raisonnements directs qui tendraient à la confirmer.

L'un des philosophes dont le scepticisme même a servi les intérêts de la science, Hume, dans l'essai qui a pour but de chercher les fondements du principe de causalité ou de liaison nécessaire entre les phénomènes de la nature (1), a rencontré dans ses excursions sceptiques le point de vue que nous cherchons à établir. Après avoir très-bien spécifié la valeur du principe, et montré qu'il ne peut point avoir de fondement dans l'expérience extérieure, il propose la question de savoir si cette idée de cause efficiente ou d'une liaison nécessaire ne pourrait pas se fonder sur le sentiment intérieur d'une force propre ou d'un empire que nous attribuons à la *volonté* sur les organes du corps, ou sur les opérations de l'esprit. Mais ce subtil philosophe, qui n'aimait rien tant que de rassembler des nuages, semble craindre d'avoir trouvé là une issue trop facile pour sortir de ce labyrinthe de doutes et d'incertitudes, dont il aimait tant à parcourir les détours.

1^o « D'abord », dit-il, « l'influence des volitions sur les organes corporels est un fait connu par l'expérience comme le sont toutes les opérations de la nature (2). »

Oui, sans doute, c'est un fait, et nous ne demandons pas autre chose; mais un fait de sens intime, un fait qui

(1) *Essais philosophiques sur l'entendement humain*. Septième essai. — *De l'idée de pouvoir ou de liaison nécessaire*.

(2) L'auteur, dans ce chapitre, ne donne pas toujours des citations textuelles de Hume et Engel, mais quelquefois des résumés de leur argumentation (*Note d'E. Naville*).

tire toute sa valeur du sentiment du *moi* qu'il constitue n'est pas une opération de la nature extérieure; au contraire, il y a une véritable antithèse entre un acte de volition et un phénomène de la nature, comme entre la liberté et la nécessité, l'activité et la passivité. Aucun principe, aucun phénomène de la nature ne peut être connu ou représenté sans le *moi*, mais il peut y avoir dans le *moi* des principes, des vouloirs, et une aperception interne, indépendante des opérations de la nature extérieure. Enfin, regarder en soi, réfléchir, n'est pas regarder au dehors ou se représenter des objets. En assimilant la valeur des données ou des lois de l'expérience avec celles de l'expérience intérieure, Hume renonce, dès les premiers pas, à trouver ce qu'il cherche, ou plutôt il ne veut rien trouver et ferme exprès l'entrée à la lumière. (*Omnes aditus interclusi ut ad me adspicere non possis.*)

2^o Il continue : « *On n'eût jamais pu prévoir l'effet dans l'énergie de sa cause.* »

Il ne s'agit pas de prévoir mais de bien sentir ou d'apercevoir ce qui existe. De plus, au moment où la volonté, ou la force motrice vas'exercer, où un effort est déterminé, et même le premier effort voulu, il faut que l'énergie de la cause emporte avec elle une sorte de pressentiment ou de prévoyance du succès; autrement il n'y aurait qu'un simple désir et point de vouloir. Ce qui distingue un acte ou un mouvement volontaire d'une simple réaction ou détermination sensitive, c'est précisément que l'effet est prévu dans l'énergie de sa cause. C'est là aussi un caractère distinctif essentiel entre les faits de sens intime ou les produits de l'activité du moi, et les phénomènes ou opérations de la nature, qui ne sauraient jamais être prévus dans leur cause, puisque celle-ci est inconnue

en elle-même, et que l'idée de son existence est déduite et non point aperçue immédiatement comme le *moi*, principe interne du mouvement, et sujet de l'effort.

3^o « Nous sommes condamnés à ignorer éternellement les moyens efficaces par lesquels cette opération si extraordinaire s'effectue, tant s'en faut que nous en ayons le sentiment immédiat. »

Je concevrais plutôt qu'il eût dit, comme il le dira bientôt : Nous n'avons pas le sentiment immédiat de l'effort ou de la production du mouvement volontaire, tant s'en faut que nous en connaissions les moyens; car nous pouvons avoir le sentiment sans connaître en aucune manière les moyens; mais, bien sûrement, nous ne songerions pas à en chercher les moyens, et il n'y aurait plus lieu à rien demander à ce sujet si nous n'avions pas le sentiment. Ici le sceptique se prend dans ses propres filets; mais voyons plus loin.

4^o « Si nous sentions notre *pouvoir* primordial », ajoute-t-il, « il faudrait qu'il nous fût *connu*; mais, s'il était connu, son effet devrait l'être aussi, car tout *pouvoir* se rapporte à un *effet*; et, réciproquement, connaître un pouvoir, une cause, c'est découvrir dans la cause cette circonstance même qui le rend apte à produire son *effet*. Or nous ne découvrons rien de pareil en nous, puisque nous n'avons aucune *connaissance* de tout ce jeu intérieur de nerfs et de muscles que la volonté est censée mettre en action dans les mouvements de nos membres. Donc nous ne connaissons ni ne sentons réellement le pouvoir de la volonté, ni en lui-même ni dans son effet; et il ne peut être le principe de cette liaison nécessaire établie dans notre esprit entre l'*effet* et la cause. »

Tout ce raisonnement porte à faux, en ce qu'il se fonde sur l'assimilation illusoire, précédemment établie, entre

deux sortes de connaissance ou d'expérience : l'externe et l'interne. Notre pouvoir primordial ou l'empire de la volonté sur les membres est très évidemment *connu*, mais seulement en ce qu'il est senti et non en ce qu'il est représenté au dehors, comme pourrait l'être un mécanisme étranger à nous. En n'ayant égard qu'à cette représentation, et considérant le mouvement extérieur comme un effet, dont la volonté serait supposée être cause, il est bien vrai de dire que le pouvoir ne peut être connu dans l'effet et *vice versa*, car ces deux conceptions sont hétérogènes, l'une se fondant uniquement sur un sens intérieur, et l'autre sur un sens extérieur. Quelle espèce d'analogie y a-t-il entre la connaissance représentative de la position, du jeu et des fonctions de nos organes, tels que peut les connaître un anatomiste ou un physiologiste, et le sentiment intime de l'existence qui correspond à ces fonctions, comme aussi la connaissance interne des parties localisées dans le continu résistant dont nous parlions précédemment ? Comment ne voit-on pas l'opposition qui a lieu entre ces deux sortes de connaissance, opposition telle qu'au moment même où la volonté va mouvoir un membre, si les instruments de motilité pouvaient se représenter au lieu d'être sentis ou aperçus intérieurement, la volonté ne naîtrait jamais ? De même, si nous nous représentions les nerfs de la rétine et l'agent lumineux, nous ne verrions plus les couleurs ; et comment des yeux organisés pour voir au-dedans d'eux-mêmes pourraient-ils voir ce qui est au dehors ? C'est ainsi que, pour connaître objectivement les ressorts cachés de ses propres volitions, il faudrait en même temps être soi et un autre. Le pouvoir n'est donc connu et pressenti qu'autant que nous nous plaçons à la place de l'être moteur ; l'effort ou le mouvement n'est représenté qu'au-

tant que nous nous séparons entièrement de l'être auquel nous l'attribuons; ainsi, par cela même que le dernier est *connu comme objet* ou phénomène étranger, il ne peut être *senti* dans sa cause, ni, par conséquent, sa cause ne peut être connue en lui ou comme il l'est lui-même.

Voulons-nous concevoir le pouvoir ou la force dans son effet, comme l'effet dans l'énergie de sa cause ? Rétablissons maintenant l'homogénéité entre les deux termes du rapport primitif de causalité, et nous rentrons dans le fait de conscience, où le sujet de l'effort s'aperçoit intérieurement comme la cause d'un mouvement qui est simultanément aperçu ou senti, et non représenté, comme effet. Renier le sentiment ou la connaissance intérieure du pouvoir, c'est renier son existence tout entière. Mais voilà ce que fait le sceptique dans cette dénégation la plus extraordinaire qu'ait jamais osé faire le pyrrhonien le plus décidé.

5° « Nous ne sentons réellement », dit-il en finissant sur cet article, « aucun pouvoir en produisant les mouvements de nos corps et en appliquant nos membres à diverses fonctions : l'idée de force et de pouvoir ne dérive donc d'aucune *conscience intérieure*. »

Que répondre à celui qui nie un fait, visible ou tangible ? Rien sans doute. Il faudrait seulement lui faire voir ou toucher ce qu'il nie, et s'il persistait à dire que ses sens le trompent, toute discussion serait terminée là.

Mais s'il a le sens louche, calleux ou paralysé, au point de ne pouvoir connaître que des objets visibles ou colorés, et qu'il refuse ainsi d'admettre dans les corps la résistance, la solidité ou les formes tangibles, parce qu'il ne peut pas les voir, il faudra ou lui rendre l'usage du sens qu'il a perdu, ou, si cela ne se peut pas, l'amener du moins à reconnaître que les propriétés essentielles,

qu'il nie, n'étant point l'objet propre du sens auquel il voudrait les soumettre, il n'est point fondé à les rejeter par ce seul motif qu'il ne voit pas des choses non visibles par leur nature. Il me semble que c'est là le véritable point de vue où Hume a conduit la discussion dont il s'agit. Veut-on contester ou nier avec lui l'existence de l'effort ou du sentiment d'un pouvoir moteur ? Ce ne peut être que parce qu'on en est privé ; car tout homme non paralytique qui est dans l'état de veille ou de *consciium sui*, enfin qui peut dire *moi*, exerce nécessairement le sens de l'effort, ou a le sentiment actuel du pouvoir, de la cause efficace qui contracte ses muscles. S'il refuse donc d'admettre l'existence de cette cause, c'est qu'il veut la concevoir sous une idée qui n'est pas la sienne, ou par quelque faculté étrangère au sens propre et immédiat dans lequel elle réside, ce sens lui-même étant devenu comme calleux par l'habitude de son exercice uniforme, continu et non interrompu tant que la veille dure.

Vraiment, l'effet le plus infaillible de l'habitude consiste à affaiblir et à détruire insensiblement le sentiment propre de tous les mouvements ou actes constamment répétés, et surtout à en voiler au regard du sens intime les déterminations et le principe, alors même qu'ils se manifestent au dehors par les résultats les plus sensibles. Comme une lumière uniforme, au ton de laquelle nos yeux sont accoutumés, n'est plus perceptible en elle-même, et ne le devient que par les objets divers qu'elle éclaire ; ainsi l'effort voulu, qui est le principe et l'appui de la conscience, disparaît lui-même sous les modifications variées auxquelles il donne une base et une forme individuelles. A mesure que ce sens s'émousse par l'habitude, et avec lui le sentiment du pouvoir ou de la liaison

primitive entre la volonté et les mouvements produits, les objets extérieurs, ou les causes des sensations extérieures prennent plus d'ascendant. Accoutumés et nécessités même par notre nature d'être sentants, à diriger sur eux toute notre attention, nous finissons par leur attribuer ce qui nous appartient en propre, et même jusqu'à l'action qui nous les soumet, alors même que nous croyons en être les plus dépendants. Ainsi, c'est la même habitude, à laquelle Hume attribue une influence exclusive et si illusoire sur la formation de toute idée de pouvoir et de liaison nécessaire; c'est cette même habitude, qui sert à nous aveugler le plus communément sur l'origine de l'idée de cause, ou sur le principe et le fondement réel de son application.

Nous verrons bientôt que la même cause d'aveuglement, qui a déterminé les attaques du scepticisme contre le principe identique avec le fait primitif de conscience, a pu motiver aussi tous les écarts du dogmatisme, quand il a voulu expliquer par une influence mystérieuse quelque chose, soit par l'intervention de Dieu même, soit par une harmonie préétablie, le lien naturel et mystérieux qui unit la force motrice à son terme d'application, ou le sujet de l'effort à la résistance. Nous verrons comment les célèbres auteurs de ces systèmes n'ont été conduits à altérer, ou même à nier le fait interne immédiat et irrécusable du pouvoir moteur, qu'en cherchant à soumettre à la raison ce même fait de conscience que le sceptique voulait subordonner à l'imagination.

Rendons grâces au célèbre sceptique contre lequel nous osons lutter, puisqu'en attaquant, ou en reniant, en sa qualité de fait, le principe sur lequel nous nous appuyons, il contribue à l'établir lui-même de la manière la plus solide en sa qualité de principe. C'est en effet

Hume qui a vu avec sa sagacité ordinaire que l'influence de nos volitions sur les mouvements du corps pourrait bien être le type ou l'origine de toute idée de pouvoir ou de liaison causale; mais il rejette ce principe, en se fondant en dernière analyse sur ce qu'il n'y a pas en nous de sentiment d'un tel pouvoir. Par conséquent, si ce sentiment est un fait d'expérience intérieure, le principe aura lieu. Or le fait est prouvé par la seule distinction, que chacun reconnaît en lui-même, entre un mouvement volontaire et un autre qui ne l'est pas. Donc, le principe est aussi prouvé. Encore une fois, rendons grâces à Hume. Nul philosophe n'a établi, avec une aussi grande force de conviction, qu'il fallait renoncer à trouver hors de nous un fondement réel et solide à l'idée de pouvoir et de force; d'où il suit qu'il n'y a plus qu'à chercher ce fondement en nous-mêmes, ou dans le sentiment de notre propre effort, dans le fait même du sens intime, dont tous les nuages accumulés par le scepticisme ne sauraient altérer l'évidence.

Je ne puis ici me refuser au plaisir d'appuyer ma manière de voir, relativement à l'origine de l'idée de force et de causalité, sur une sorte d'accord heureux pour moi, et je dirai presque sur la communauté de mon point de vue à cet égard avec celui d'un métaphysicien très distingué.

M. Engel, dans un Mémoire sur l'*Origine de l'idée de la force* (1), est parvenu, de son côté, à trouver cette origine dans l'exercice du sens particulier qu'il caractérise à peu près comme nous, sous le titre de *sens musculaire, sens de l'effort* ou de *la tendance*. Il observe avec beaucoup de raison que Locke, Hume et tous les méta-

(1) Mémoire lu à l'Académie de Berlin le 3 octobre 1801. — (*Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1802.)

physiciens qui ont traité de ce sujet, ont laissé l'idée de force tout aussi confuse et ténébreuse, qu'elle l'est ordinairement dans les têtes des philosophes et de ceux qui ne le sont pas, uniquement parce qu'ils n'ont point cherché l'origine spéciale qu'elle peut avoir dans un sens particulier, comme les couleurs l'ont dans la vue, l'étendue dans le toucher, etc.

« Si l'on avait », a-t-il dit, « regardé les muscles comme des organes par lesquels nous parvenons à avoir des idées de qualités, il y a toute apparence que, dans l'énumération des sens, Locke et Hume auraient dirigé particulièrement leur attention sur le sens musculaire, que j'appelle *tendance*, et qu'ils auraient trouvé en lui l'origine première de l'idée de la force avec son caractère propre et distinctif. »

En venant à Hume, dont M. Engel se propose de relever les dénégations sceptiques sur l'origine dont il s'agit, il remarque d'abord qu'« au lieu de *promener ses regards*, suivant l'expression du philosophe anglais, pour tâcher de découvrir quelque part l'impression d'où peut découler cette idée de la force, il fallait concentrer toute son attention sur l'exercice du sens musculaire, car on ne peut pas plus voir ce qui s'appelle *force* qu'on ne peut voir le son, l'odeur, le goût. La force veut être sentie à l'aide de son propre sens, qu'aucun autre ne saurait remplacer. Ainsi des sens différents ne peuvent pas être expliqués ni conçus l'un par l'autre, par la raison tout à fait simple que *ce sont des sens différents*. Mais, par cette même raison, un sens ne doit pas vouloir juger ou contrôler un autre sens, et, parce qu'il ne le conçoit pas par ses propres perceptions, il ne faut pas qu'il lui conteste les siennes et les rejette comme impossibles. »

Je me trouve absolument dans le point de vue de

M. Engel, si bien qu'en comparant le passage que j'ai transcrit ici avec les idées qui précèdent, on dirait que mon opinion a été absolument calquée sur la sienne. Mais on va voir la différence essentielle qui nous sépare.

Notre auteur continue : « La vue et l'ouïe, les couleurs et les sons restent ce qu'ils sont, quand même les aveugles-nés et les sourds-muets n'en savent ou n'en conçoivent rien. Ainsi *l'action de notre sens musculaire sur le corps étranger, et la réaction du corps sur le sens* restent ce qu'ils sont, quoiqu'on ne s'en forme aucune idée en y appliquant le sens de la vue, du toucher, etc. »

Ici l'on voit que M. Engel admet dans l'exercice du sens musculaire un élément étranger, que j'avais eu soin d'en écarter en ramenant l'effort primitif à la simplicité d'un fait de *sens intime*. Cet élément consiste dans l'idée ou le sentiment *médiat* d'une résistance étrangère, absolue, que l'auteur substitue à l'aperception tout à fait *immédiate* de la résistance, ou de l'inertie même des muscles qui cèdent à l'effort de la volonté. Ainsi, selon lui, la véritable essence de la force consiste dans la possibilité de *saisir* et de *déterminer* une *force étrangère, extérieure*, ou, comme il dit, de *se compliquer*, de se mettre en conflit *d'action* avec une *force étrangère qui résiste*. Selon moi, et d'après tout ce qui précède, la véritable origine (je ne dis pas l'essence) de l'idée que nous attachons au mot *force*, consiste dans le pouvoir immédiat qu'a la volonté, de saisir et de déterminer la force d'inertie ou de résistance propre aux organes musculaires, et de se mettre avec elle en conflit d'action.

Dans le sens de M. Engel, il suit de la *complication* ou du *conflit* de notre force propre avec la force étrangère extérieure, que celle-ci est surmontée, ou que la nôtre

est momentanément suspendue et comme *paralysée* par l'objet. Dans mon sens, l'inertie musculaire est toujours surmontée, et la force hyperorganique, bien loin d'être détendue ou comme paralysée par cette résistance, croît en énergie et en activité, à mesure que cette résistance augmente. Pour saisir cette complication des deux forces, l'une propre, l'autre étrangère, M. Engel en appelle à la conscience de quiconque sent, en rompant un bâton, par exemple (1), comment la force de cohésion est surmontée peu à peu, à mesure que l'effort augmente jusqu'à la fraction, où notre force prend le dessus et obtient tout son effet. Je renvoie à la conscience de tout homme qui veut locomouvoir un de ses membres, ou le retenir seulement dans une position fixe par la contraction des muscles. Sans qu'il y ait aucun obstacle étranger, l'organe peut être disposé de manière à résister plus ou moins à la contraction, et à mesure qu'il cède à l'effort moteur, on ne peut s'empêcher de sentir un véritable conflit entre la force et la résistance. Mais, en supposant même que l'organe cède instantanément, comme il arrive dans tout acte de locomotion habituelle, la complication dont il s'agit, quoique inaperçue, par les causes dont nous avons parlé, n'en sera pas moins toujours aperceptible dans le fait du sens intime, par cela seul qu'il est impossible de confondre l'acte de locomotion déterminé par un vouloir exprès, avec un mouvement involontaire ou automatique.

« L'idée de la juxtaposition, et par elle l'idée générale de l'espace, ne se forme pas plus clairement en nous », dit M. Engel, « par la vue et l'attachement; celle de la

(1) Il reviendrait au même d'employer l'exemple de l'effort fait pour soulever un fardeau ou faire avancer un mobile qui résiste.

succession, et par elle l'idée générale du temps, ne se forme pas plus clairement en nous par l'ouïe d'une série de sons, par la vue d'une série de mouvements, par l'attention aux changements intérieurs de l'âme, que ne se forme en nous, par l'usage de notre sens musculaire, celle de la virtuosité et par elle l'idée générale de la force, de la cause et de l'effet. »

Ici l'auteur avertit qu'il s'abstient à dessein du mot de *causalité*, en y substituant celui de *virtuosité*, parce que dans son origine le terme de *causalité* a trait à l'espace, et que cette forme de nos représentations est tout aussi étrangère au sens de la tendance ou de l'effort, qu'elle l'est aux sensations affectives de l'ouïe, du goût et de l'odorat, etc. Nous avons vu précédemment, en parlant de l'origine de la connaissance que nous avons de notre corps propre, comment l'exercice seul du sens musculaire, séparé de tout obstacle, peut emporter avec lui une forme primitive d'espace; ainsi nous n'avons pas les mêmes motifs que M. Engel, de nous abstenir du terme de *causalité*, et nous l'employons dans son acception vraie et originale, en la rapportant à l'exercice de notre sens musculaire. Mais voici où je trouve que M. Engel accorde trop beau jeu au philosophe qu'il combat, en partageant lui-même son scepticisme sur le fait primitif du sens intime.

« Nous étendons, dit-il, l'idée de la *virtuosité*, celle de la cause et de l'effet, sur un nombre innombrable, infini de phénomènes, où pourtant tout ce que nous apercevons n'est qu'une simple succession en temps, où rien ne nous annonce une liaison intérieure et étroite, telle, par exemple, qu'elle se trouve entre l'effort de nos muscles et l'acte de rompre un bâton, entre la résistance que nous opposons à un vent de tempête et l'effort que

nous mettons à continuer notre chemin (1). C'est surtout de cette manière que nous envisageons les mouvements arbitraires de nos membres, de nos mains et de nos bras en les étendant, de nos pieds en marchant, de notre langue en parlant, comme des effets de notre volonté, sans avoir ici la moindre conscience, la plus faible intuition d'une complication quelconque, d'une supériorité de la force de la volonté sur la force corporelle. »

Il faut que ce sens de l'effort soit bien caché ou soit devenu bien obtus par l'habitude, puisque voilà encore un des philosophes les plus exercés à l'observation intérieure qui nie positivement son existence.

« Nous voyons que cette *virtuosité* (ce en vertu l'un de l'autre), que nous avons apprise par le sens de la tendance, ne peut absolument pas, telle que nous la connaissons, être appliquée à ces opérations de l'âme. »

Telle que vous la concevez, à la bonne heure ! Mais d'où la connaissez-vous primitivement, cette virtuosité, si ce n'est par l'exercice primitif même de cette opération de la force hyperorganique que nous appelons *vouloir* ?

« Nous renonçons même à l'espérance de pouvoir *concevoir* jamais comment deux natures, l'une spirituelle, l'autre matérielle, peuvent jamais agir l'une sur l'autre. »

Qu'entendez-vous par *concevoir* ? Est-ce se représenter ou imaginer ? Assurément, on ne se représentera jamais ce qui est irréprésentable. Est-ce concevoir par des raisonnements *a priori* sur la nature des substances spiri-

(1) Observez qu'ici M. Engel parle de l'effort des muscles en les considérant par rapport à l'obstacle étranger, comme je considère moi-même la volonté ou la force hyperorganique par rapport à eux. Nous ne pouvons pas plus en effet attribuer l'action ou l'effort aux muscles que la sensation aux nerfs.

tuelle et corporelle ? On peut bien encore renoncer à un tel espoir, puisque le concept des deux substances, dont il s'agit, est lui-même déduit par abstraction des deux termes du même rapport primitif, ou des deux éléments du même fait dont on cherche à rendre raison *a priori*. Mais concevoir par la réflexion le sujet individuel de l'effort, agissant sur une résistance organique dont il se distingue, rien n'est plus facile, car c'est le fait lui-même donné dans l'exercice du sens de la tendance. Et il faut bien remarquer, comme le dit très bien Descartes lui-même dans une de ses lettres, que c'est là une de ces choses qu'on obscurcit en voulant les expliquer, et qu'il n'y a ni raisonnement, ni comparaison tirée d'ailleurs, qui puisse nous les faire concevoir.

« Cependant », continue l'auteur du Mémoire, « nous ne pouvons nous empêcher d'admettre une liaison entre la détermination de la volonté et le mouvement des muscles, laquelle, pour être hétérogène, pour ne pouvoir pas être reconnue par le sens de la tendance, n'en est pas moins réelle, ni moins causale. Cette liaison, pour n'avoir pas de sens à elle, ne doit pas nous être contestée, ne doit pas être rejetée comme chimérique. »

Je soutiens au contraire, d'après tout ce qui précède, que le sens de la tendance ou de l'effort ne peut être autre que celui de la liaison immédiate qui existe entre une détermination de la volonté et le mouvement ou la contraction des muscles ; et que c'est justement parce que cette liaison est toute comprise dans l'exercice du sens de l'effort, et identique au fait même du sens intime, que nous ne pouvons nous empêcher de l'admettre.

M. Engel a donc déplacé l'origine de l'idée de force ou de causalité. Il ne voit pas la cause primitive où elle

est, et il la voit où elle n'est pas. Il prend surtout dans cet article le primitif pour le déduit et le déduit pour le primitif, et la raison de cette transposition de principe est évidente; c'est que, dans le sens de la tendance tel qu'il le conçoit, l'effort est toujours censé appartenir aux muscles et la résistance à l'obstacle étranger, tandis qu'en remontant au vrai principe de la liaison causale, l'effort appartient uniquement à la volonté, et la résistance à l'inertie dans les muscles d'abord, avant même de se compliquer avec la résistance étrangère.

Enfin, si M. Engel eût remonté jusqu'au véritable fait primitif, il n'aurait pas dit : « Nous avons la représentation d'une détermination de la volonté en soi; nous l'avons des mouvements des muscles en soi; nous puisons la première dans le sens intérieur, la seconde dans un de nos sens externes; la seule chose qui nous manque, c'est la représentation de la liaison ou complication des deux. » Rien n'est plus contraire au fait de conscience. D'abord, nous n'avons dans tous ces cas aucune représentation. Mais, sans chicaner sur les termes, je dis qu'il n'y a aucune aperception interne d'une détermination de la volonté en soi et hors de son exercice : l'effort ou le mouvement produit; comme il n'y a aucune perception de mouvements volontaires en tant que tels, hors du sentiment de la force qui les détermine (1); l'existence personnelle repose tout entière sur la liaison des deux. C'est ce composé seul, ou cette dualité qui est aperçue; et ce que nous n'avons pas précisément d'une autre manière que par l'abstraction, c'est la perception de chacun des deux éléments isolés; tant il est difficile

(1) Nous ne sentons ainsi en eux-mêmes et hors de toute complication avec la volonté que des mouvements involontaires, comme les battements du cœur, etc.

d'atteindre le simple dans toutes nos aperceptions; tant l'observation des phénomènes intérieurs est difficile et incertaine; tant on est enclin à prendre les déductions de l'habitude pour de véritables principes. Rien ne le prouve mieux que l'exemple des deux philosophes à qui nous devons d'avoir pu donner à notre principe sur l'origine de l'idée de force, les développements et les éclaircissements dont il était susceptible.

III. — DES IDÉES D'UNITÉ ET D'IDENTITÉ

D'après tout ce qui a été déduit précédemment de l'analyse du fait primitif, de consience, je ne sais si j'ai besoin de m'arrêter encore à faire voir comment toute idée d'un, du même, étant essentiellement comprise dans le fait primitif ou le moi, dont elle est une forme, ne peut être tirée que de cette source, pour être de là étendue ou transportée, par une sorte de généralisation, aux phénomènes et aux divers objets de la nature extérieure.

L'unité est entière et indivisible dans le moi, qui se reproduit ou s'aperçoit constamment dans l'effort sous la même forme une. Dans le moi seul est l'unité première de la substance, de la cause ou de la force, de l'existence enfin. La pluralité des objets de la nature extérieure et la pluralité des termes qui résistent à la même volonté, au même effort, n'est conçue que sous la relation à une unité première et fondamentale. Chacun de ces objets ou termes n'est perçu ultérieurement comme existant, étant un, le même, cause ou force, qu'autant que le sujet, qui se perçoit, rapporte à l'objet ses formes propres constitutives et le revêt, pour ainsi dire, des

modalités propres dont il se dépouille. Otez le *moi*, il n'y a plus d'unité nulle part; c'est une multitude confuse qui n'a plus de centre unique où elle aille se représenter (1) et se coordonner; ce sont des images mobiles qui n'ont plus de fonds où elles s'attachent, et confuses par leur nature, des affections composées qui ne reviennent jamais les mêmes. Ainsi tout change, rien ne reste; tout est simultanée, rien n'est successif; telle est l'existence purement sensitive, où l'on ne peut retrouver le type du véritable *unum per se*.

Il est dans la nature de la volonté, ou de la force motrice constitutive du *moi*, de n'agir que par succession, de n'exécuter qu'un seul acte aperceptible à la fois, par cette raison très naturelle qu'étant *une* et *simple*, elle ne peut être *plusieurs* en même temps. Ainsi, quoique la multitude des impressions confuses, dont se compose toute une vie, coexistent et affectent simultanément l'être sensitif, il ne peut y avoir qu'un seul acte d'aperception pour chacune, comme il n'y a qu'un vouloir. Ce qui est simultanée ou multiple dans la sensation, devient successif dans la pensée, qui ne commence qu'avec cette succession même. Condillac a très bien vu et exprimé ce résultat. Mais toute succession doit avoir un premier terme, et quel est-il ici? Est-ce encore une sensation passive? Ne faut-il pas un agent qui commence la succession, et comment et quand pourra-t-il la commencer? Nous voici ramenés à l'origine de l'individualité personnelle, qui est aussi celle de toute idée d'unité.

(1) Leibnitz (*Monadologie*, § 14) définit très profondément la perception : « la représentation du multiple dans l'unité ». Ne pourrait-on pas dire aussi que l'unité attribuée à chaque objet est la représentation de l'unité du *moi* dans le multiple objectif ?

Le type primordial, fixe et unique de toute identité, comme de toute unité, se trouve dans le *moi*, ou dans l'acte du vouloir qui le constitue; et cette identité secondaire, que nous attribuons aux modifications ou aux objets de nos perceptions répétées, n'est autre dans son principe que celle de la même personne individuelle qui se retrouve toujours une, identique au fond, quelles que soient la variété et la multiplicité des formes objectives ou représentations modales. Cette identité, dont Locke a si longuement parlé, et à quelques égards si profondément pensé, ayant tout son fondement dans le fait primitif de la conscience, se relie également à ses deux termes, distincts et non séparés l'un de l'autre, semblable en cela à l'idée de substance qui a aussi son double type original dans le sujet comme dans le terme de l'effort, et différente de celles d'unité et de force qui se rapportent plus spécialement au sujet distingué de son terme résistant. Changez en effet le terme organique résistant en laissant subsister le sujet de l'effort, il n'y a plus d'identité reconnue; changez le sujet en laissant subsister le même terme, il n'y en aura pas non plus. La même personnalité continuée ne peut donc se fonder ici sur l'identité absolue de la force hyperorganique, abstraite de son terme résistant, ou sur celle du terme résistant, isolé du sujet de l'effort: mais c'est la conservation d'un même sujet en relation originelle et permanente avec le même terme organique, qui fait la véritable identité complète de la personne. C'est ce que Leibnitz me paraît avoir aussi profondément que justement aperçu.

En lisant avec attention dans les *Essais sur l'entendement humain* le chapitre qui traite de l'identité personnelle, on s'aperçoit aisément que l'auteur ne distingue

pas assez nettement cette identité vraiment personnelle ou de conscience, en tant qu'elle s'applique au sujet comme au terme de la même aperception immédiate ou de l'effort, de deux autres sortes d'identités qui diffèrent totalement du fait primitif, quoiqu'elles en soient déduites, savoir : 1^o celle que nous attribuons dans l'expérience à l'objet d'une perception répétée; 2^o celle qui est attribuée à la substance même de l'âme dans le point de vue ontologique, hors de l'expérience.

L'idée de *substance* abstraite et généralisée, au point de s'appliquer également à tous les objets de la nature extérieure, a son origine ou son type primordial dans le sentiment du *moi*. Comment subordonner l'identité immédiatement aperçue de ce moi, à l'identité de la substance qui n'est établie elle-même que d'après ce type ? L'identité de la substance est conclue ou déduite de celle du *moi*, qui est vraiment primitive. Sur quel motif ou d'après quelle hypothèse pourrait-on donc subordonner l'une à l'autre ?

Au deuxième égard, quant à l'identité de substance pensante dont Locke complique inutilement ses recherches, en élevant à ce sujet des questions insolubles, comme de savoir si l'identité personnelle peut subsister dans le changement de substance immatérielle, si la conscience des actions passées peut être transférée d'une âme à l'autre, etc., je ferai observer d'abord que l'idée de substance pensante étant déduite du sentiment du *moi* ou du fait de conscience, qui est le vrai principe, nous ne pouvons affirmer du dérivé rien qui soit contraire au primitif ou au principe; le sort de celui-là dépend de celui-ci: ou, pour parler au figuré, nous ne pouvons supposer que deux empreintes absolument différentes correspondent au même type original. Aussi, tant que la

même personne reste, nous sommes fondés ou nécessités même à admettre, dans le point de vue ontologique, que la même substance pensante reste, et la première identité est le seul *criterium* intérieur que nous puissions avoir pour juger de la seconde ou de celle de la substance.

On peut admettre, ou par analogie ou par hypothèse, que, la même substance restant, l'identité de la personne sera conservée, et que, la substance changeant, la personne changerait aussi; en observant toutefois que ces dernières déductions n'ont qu'une valeur hypothétique ou conventionnelle, et sont étrangères au fait de sens intime qui ne peut servir à les vérifier. Comment, d'après quelle analogie ou quelle hypothèse raisonnable, pourrait-on supposer que, la substance pensante étant autre, la personne resterait la même, ou bien, qu'ayant deux substances, la personne serait une ?... Ici, toutes les idées sont renversées, et on méconnaît absolument le type primitif et commun de toute idée de substance identique. En effet, si ce type est le *moi*, comment pourrait-il rester un pour lui-même, dans le fait de conscience et se transformer en un autre être absolu ?

En fondant l'identité personnelle sur la conscience, Locke me paraît encore avoir détourné ce terme de sa signification propre et individuelle, en l'étendant : 1^o aux parties du corps sièges d'impressions sensibles; 2^o au souvenir des actions passées. Et de là deux autres sources considérables d'erreurs et d'obscurités (1).

Au premier égard... (2).

Au deuxième égard, observons que la représentation des actions passées, en tant que telles, est la réminis-

(1) L'ordre des développements est ici extrêmement incertain. (P. T.)

(2) Ici le manuscrit présente une lacune. (E. N.)

cence, qui présuppose la conscience jointe à l'action première, mais qui diffère de cette même conscience comme le passé diffère de l'actuel. La réminiscence ou la mémoire, telle que Locke la considère, ne peut servir de base à l'identité personnelle, puisqu'au contraire, elle la suppose préétablie, et s'y réfère comme le conséquent à l'antécédent.

Voici enfin le point où l'auteur de l'*Essai* saisit le véritable principe, mais encore à tâtons et sans le reconnaître, ou au moins sans en tirer aucun parti.

« Nous aurons », « dit-il, de la peine à déterminer jusqu'où le sentiment des actions passées est attaché à quelque agent individuel, en sorte qu'un autre agent ne puisse l'avoir; il nous sera, dis-je, bien difficile de déterminer cela, jusqu'à ce que nous connaissions quelles espèces d'actions ne peuvent être faites sans un acte réfléchi de perception qui les accompagne, et comment ces sortes d'actions sont produites par des *substances pensantes* qui ne sauraient penser sans en être convaincues en elles-mêmes (1). »

Voilà justement ce qu'il fallait déterminer avant tout : ces espèces d'actions qui sont essentiellement accompagnées d'aperception, sont celles que le vouloir détermine. C'est à elles que se borne la conscience, sans s'étendre plus loin. On voit dès lors que cette conscience, et par suite la réminiscence des actes ou mouvements ainsi voulus et déterminés, ne peut pas plus se transférer d'une substance à une autre, que le *moi* ne peut continuer d'être lui dans le for intérieur en étant une autre personne.

Nous trouvons là aussi la meilleure réponse qu'on

(1) *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (liv. II, chap. XXVII, § 13).

puisse faire aux sceptiques, quand ils allèguent contre le fondement réel de l'identité personnelle, ces cas singuliers où un homme, ayant rêvé qu'il avait fait une action, peut continuer à se l'attribuer pendant la veille. En effet, les représentations, ou les actes improprement dits, qui ont lieu dans les rêves, ne sont pas du nombre de ces actions, dont Locke parlait tout à l'heure, qui ne peuvent être faites sans un acte d'aperception. La croyance d'imagination qui se joint à ces fantômes du sommeil diffère de l'évidence du sens intime, ou de la conscience même, comme l'ombre diffère de la réalité.

Nous n'irons pas plus loin sur ce sujet de l'identité, l'un des plus importants de la philosophie; il suffit d'avoir montré comment l'identité personnelle ne saurait être déplacée de sa base, sans se dénaturer, ou se perdre au sein des abstractions ou des images confuses; résultat bien justifié par l'exemple que nous venons de rapporter.

IV. — DES IDÉES DE LIBERTÉ ET DE NÉCESSITÉ

La sensation musculaire, qui a été distinguée par un philosophe très-judicieux sous le titre de *sensation de mouvements*, est le seul mode susceptible de devenir alternativement actif ou accompagné d'effort, ou déterminé par le vouloir, et passif, comme contrarié ou forcé par un agent autre que ce vouloir ou le *moi*. Je trouve dans cette alternative, et par suite dans le fait de conscience, le type exemplaire de l'idée de liberté opposée à celle de nécessité.

Quand je meus un de mes membres, ou que je transporte mon corps sans obstacle et comme je le veux, je suis libre. Quand le pouvoir que je sens est contrarié,

comme si je suis poussé, entraîné malgré moi ou contre ma volonté, je suis non libre ou nécessité. Le fait de sens intime suffit pour nous donner l'idée la plus claire possible de deux états pareils; mais cette idée se complique et s'obscurcit, comme toutes les idées de la réflexion, en passant du fait de conscience à l'absolu de l'âme, ou aux phénomènes de l'expérience extérieure.

Mettre la liberté en problème, c'est y mettre le sentiment de l'existence ou du *moi*, qui n'en diffère point, et toute question sur ce fait primitif devient frivole par cela même qu'on en fait une question. La liberté ou l'idée de liberté, prise dans sa source réelle, n'est autre chose que le sentiment de notre activité ou de ce pouvoir d'agir, de créer l'effort constitutif du *moi*. La nécessité qui lui est opposée est le sentiment de notre passivité; celle-ci n'est point un sentiment primitif et immédiat, car, pour se sentir ou se reconnaître comme passif, il faut d'abord s'être reconnu avec la conscience d'un pouvoir. Ainsi la nécessité ou la passivité n'est qu'une privation de liberté; c'est une idée négative, qui suppose un mode positif auquel elle se réfère. Comme nous n'aurions pas l'idée des ténèbres si nous ne connaissions pas la lumière, de même nous ne nous apercevrons pas que nous sommes souvent passifs, si nous ne sentions aussi quelquefois que nous sommes actifs; je dis plus, c'est que si nous avions été toujours passifs dès l'origine de l'existence, il n'y aurait point de personne individuelle ou de *moi*, capable de juger ou de reconnaître cette passivité. En qualité d'êtres purement sensitifs, nous serions entraînés dans toute la série de nos modifications par une nécessité fatale que nous ne connaîtrions jamais, puisque nous ne pourrions nous connaître nous-mêmes comme individus.

Ainsi celui qui renie sa liberté pourrait tout aussi bien renier son existence. Mais puisqu'il nie, il a l'idée de ce qu'il nie; et comme cette idée n'est au fond qu'un sentiment immédiat, il a ce sentiment; et comment en parlerait-il autrement? comment saurait-il qu'il est un être tout passif? Il est vrai que nous sommes passifs dans la plus grande partie de nos modifications, et pour toutes les impressions qui nous font vivre; il n'y a qu'un seul mode fondamental, fourni par un sens unique, en qui ou par qui nous soyons actifs. Ce sens, tout intérieur, quoique obscurci par tant d'impressions étrangères, devenu obtus par l'habitude, n'en constitue pas moins l'existence personnelle de l'être pensant. Ainsi, il y a en nous un fond de passivité invincible à toute notre activité, comme un fond d'activité inaccessible à toute notre passivité.

En comparant au nombre et à la prédominance des organes sensitifs l'unité et l'intimité du sens dont il s'agit, on explique en partie les doutes et les objections contraires au sentiment primitif et immédiat de la liberté et de l'activité humaine. Mais ces objections se fondent encore et principalement sur deux points de vue opposés à celui du sens intime. On confond la volonté ou le pouvoir *soi-mouvant*, qui ne s'applique qu'aux actes ou mouvements dont nous disposons sans aller plus loin, avec le *désir* qui, accompagnant toute impression passive de la sensibilité affective, tend nécessairement vers les objets ou causes extérieures de ces impressions dont nous ne disposons pas. En second lieu, on remonte plus haut que ce pouvoir *soi-mouvant*, et au delà du fait où se trouve primitivement constitué dans son exercice même le sentiment de la liberté. Par une contradiction singulière dans les termes,

on demande ce qui détermine dans l'absolu le premier exercice d'un pouvoir, dont le caractère est de se déterminer par lui-même dans le fait d'expérience intérieure. Quand on a la condition première, donnée par cette expérience, on pose un inconditionnel, on tend son esprit vers un possible qui dément l'actuel, comme si le possible, qui est toujours déduit de l'actuel, pouvait en aucun cas démentir son origine. N'est-ce pas en renversant ainsi l'ordre de génération de la connaissance, qu'après que le sens intime a dit : le *moi* ou sujet de l'effort (principe soi-mouvant) commence le mouvement et ne se connaît qu'en agissant sur le corps; la métaphysique a osé dire : l'âme-substance peut être nécessitée dans ses premières déterminations, elle ne meut point le corps, mais elle sent seulement qu'il est mû, soit en vertu d'une cause occasionnelle, soit en vertu d'une harmonie préétablie ? N'est-ce pas ainsi que Descartes et Leibnitz, après avoir proclamé le grand principe de la liberté de l'homme, élèvent des systèmes qui anéantissent notre liberté ?

Ces (1) deux points de vue, savoir : celui où la volonté est confondue avec le désir, et celui où la substance de l'âme est considérée au fond comme passive dans ses déterminations, rentrent jusqu'à un certain point l'un dans l'autre. Il faut en examiner le fondement, pour dissiper les nuages qui peuvent obscurcir encore le fait primitif, ou le sentiment de notre liberté, identique avec celui de l'existence.

1^o Je demande à faire ici une hypothèse, qui me paraît propre à mettre dans tout son jour la distinction fondamentale, qu'on s'est plu à effacer, entre la volonté motrice

(1) Nous avons ici une page de la copie.

et le désir affectif. Je feins donc un être tel que la statue de Condillac, borné au sens de l'odorat, et tellement constitué, qu'il ne suffirait pas de mettre des corps odorants à la portée de son organe pour lui donner la *sensation*, mais qu'il faudrait de plus un mouvement inspiratoire fort prolongé et déterminé par sa volonté, pour qu'il pût commencer à sentir une odeur quelconque. Pour concevoir comment ce mouvement pourra être effectué, d'abord par instinct, puis spontanément, enfin par une volonté ou un pouvoir soi-mouvant, je renvoie à ce qui précède sur l'origine de l'effort et de la personnalité. Je suppose à présent le mouvement inspiratoire tout à fait volontaire et libre, c'est-à-dire tel que l'être moteur et sentant puisse le commencer, le suspendre, quand et comme il lui plaît, sans motif étranger à l'exercice de sa propre activité.

Dans cette hypothèse, il faudra nécessairement attendre qu'il veuille aspirer, pour lui faire sentir une odeur; car il est impossible de modifier en lui la sensibilité tant que la volonté est inactive. Mais qu'on saisisse le moment où cette volonté inspiratrice s'exerce pour lui présenter une fleur, cet être est modifié d'une manière toute nouvelle; la sensation agréable qu'il éprouve détermine une inspiration plus prolongée, un mouvement plus énergique; la volonté est déjà déterminée par un motif étranger à elle-même. Si la fleur est toujours présente, ou qu'elle se représente à point nommé, toutes les fois que notre être fictif voudra inspirer, il s'accoutumera nécessairement à se croire l'auteur ou la cause de la sensation qui suit, ou accompagne toujours le mouvement dont il est ou se sent cause. Je dis qu'il se croira cause de la sensation; il faut bien

distinguer cette croyance fondée sur une association d'habitude, du sentiment primitif et immédiat de pouvoir et de causalité dans l'effort ou le mouvement volontaire, sentiment de pouvoir plein et entier, dès l'origine même de son exercice, qui emporte avec lui l'évidence d'une croyance simple. Mais l'être qui sent toujours et infailliblement l'odeur, autant qu'il exécute le mouvement, ne fera pas d'abord cette distinction. En tant qu'aucune expérience contraire ne viendra pas séparer ces deux modes aussi hétérogènes dans leur principe, il croira disposer de la sensation comme du mouvement; sa volonté lui semblera se déployer sur l'une, comme elle se déploie réellement sur l'autre. Cet être est donc susceptible d'être envisagé là sous deux points de vue différents et opposés, l'un relatif à lui-même, qu'on ne peut concevoir qu'en se mettant à sa place (1); l'autre absolu, ou bien encore relatif à la connaissance qu'a un spectateur étranger, de l'objet qui est cause ou occasion vraie des modifications d'odeurs.

Dans le premier point de vue, l'être moteur et sentant est libre pour lui-même ou à ses propres yeux, dans la modification qu'il contribue à se donner, et qu'il croit se donner tout entière par l'acte d'odoration dont il dispose. Dans le second point de vue, l'être moteur et sentant n'est pas reconnu ou jugé actif; le spectateur étranger ignore s'il l'est ou jusqu'à quel point il l'est; mais il le juge et doit le juger entièrement passif et

(1) Dans le premier point de vue de Condillac, qui ne pouvait se mettre à la place de sa statue, il ne pouvait y avoir lieu réellement à distinguer un état actif et un état passif; mais cet auteur, sentant le besoin de faire cette distinction, dès les premiers progrès de la statue, ne l'établit que d'une manière bien vague, en disant que la statue est active, etc.

nécessité quant à l'impression dont la cause est vue ou imaginée en dehors. Mais, dans la réalité, cet être est en même temps actif et libre, et passif ou nécessité, savoir : vraiment actif dans le mode sous lequel il s'aperçoit tel, et passif dans le mode sous lequel il se sent encore comme actif.

Écartons maintenant toute cause d'odeur; lorsque l'individu dont il s'agit voudra inspirer et sentir en même temps, son acte ou son vouloir n'aura qu'une partie de l'effet auquel il tendait, et l'effort et la résistance organique qui en est le terme propre resteront seuls. En vain, cet effort croît en énergie, l'odeur ne vient pas. Ici commence infailliblement pour cet être même, et abstraction faite de toute connaissance ou représentation extérieure, une séparation bien motivée entre ce qui est actif ou libre en lui, et ce qui est passif ou nécessité. Il continue à attribuer au pouvoir soi-mouvant qui est *lui*, l'effort ou le mouvement inspiratoire désassocié de la sensation d'odeur qui n'est pas lui, en tant qu'étrangère à sa force propre et constitutive. Il continue à vouloir le mouvement dont il dispose, et dans l'exercice duquel il est et se reconnaît toujours libre; il ne voudra plus l'odeur comme n'en disposant pas ou n'en étant pas la cause efficiente; il se bornera à *désirer* cette modification; il tendra vers elle toutes ses facultés actives. L'idée de cette modification deviendra souvent le motif ou l'occasion de ses actes. Le désir pourra ainsi précéder la volonté, ou déterminer l'exercice du pouvoir soi-mouvant, mais ce pouvoir n'en restera pas moins entier et n'obéissant qu'à lui, alors même que son exercice est précédé ou amené par des motifs sensibles qui l'inclinent sans le nécessiter.

La fiction que nous venons d'employer me paraît très propre à établir nettement la ligne de démarcation entre le désir et la volonté (1).

La volonté est concentrée dans les mêmes limites que le pouvoir et ne s'étend pas au delà; le désir commence au contraire là où finit le pouvoir et embrasse tout le champ de notre passivité. L'être moteur et libre ne veut que ce qu'il peut ou qu'autant qu'il peut; l'être passif ne désire que ce qu'il ne peut pas, qu'autant qu'il ne peut pas se le donner. Le premier s'affranchit de la nécessité de la nature; l'autre lui obéit et se trouve tout entier sous l'empire du *fatum*. C'est parce que l'homme porte en lui-même ce double type, qu'il a une idée de liberté opposée à celle de nécessité, et qu'il connaît l'une dans son contraste avec l'autre.

2^o La distinction essentielle dont nous venons de poser le fondement nous met plus à portée d'apprécier l'opinion des philosophes qui n'ont élevé tant de doutes et de questions abstruses sur la liberté, qu'en confondant cette puissance avec le désir, et en cherchant à la déterminer dans l'absolu hors du fait ou du mode primitif de l'effort (2).

Un homme, en supposant qu'il pût faire palpiter son cœur avec plus de force en s'arrêtant sur certaines idées qui l'affectent, comme il peut arriver dans certaines organisations mobiles, n'aura jamais, dans ce mouvement imprimé au cœur à la suite de ces idées, le sentiment d'un

(1) Tous les sens externes, qui, comme nous le verrons bientôt, participent inégalement à la vérité, à l'action et à la passion, auraient pu nous donner des exemples semblables.

(2) Ici le manuscrit présente une lacune. (E. N.)

pouvoir pareil à celui qui accompagne un acte de locomotion volontaire (1).

Je conclus de là que la liberté, considérée comme le sentiment d'un pouvoir en exercice, suppose la réalité de ce pouvoir, comme le sentiment intime de notre existence nous prouve sa réalité. Et comme Descartes a dit : Je me sens exister (ou je pense), donc j'existe réellement, on dira de même et avec une évidence du même ordre de primauté : Je me sens libre, donc je le

(1) Une action est volontaire, suivant la définition de Locke, lorsqu'elle est une suite du choix ou de la préférence de l'esprit, qui suppose que cette action est en son pouvoir. Mais s'il y a une cause extérieure qui limite le résultat de l'action ou qui rende le contraire impossible, en ce cas il n'y a point de liberté ; la supposition faite d'un homme qui est enfermé à clef dans une chambre avec une personne dont la société lui est agréable, et qui reste *volontairement*, quoiqu'il n'ait point la liberté de sortir, explique la pensée de l'auteur, et montre toute la distance qu'il met entre la volonté et la liberté, comme la diversité des sources où il a puisé ces notions qui auront cependant toujours une étroite connexion entre elles.

La liberté, suivant moi, consiste dans le sentiment même qui accompagne l'exécution de nos actions volontaires. Je ne suis libre ou ne me sens tel qu'en tant que j'agis d'après ma volonté, ou que je me sens *cause* des actes ou mouvements que le corps exécute. S'il y a une force étrangère qui arrête ces mouvements, qui en change ou qui en limite les résultats prochains, elle ne détruit point ma liberté dans son principe, car je n'ai voulu que les mouvements ou actes dont je suis capable ou dont je me sens la puissance, et il n'a pu y avoir de volonté, ni par conséquent de liberté, par rapport aux résultats dont je n'avais point l'idée, et sur lesquels ma volition ne peut pas s'exercer directement.

Si l'on considère la liberté par rapport aux causes extérieures qui peuvent borner les effets de nos actes, ou rendre impossible le contraire de ce que nous voulons, je trouve que nous ne pouvons nous assurer dans aucun cas que nous soyons libres, et que ce sentiment, par lequel nous distinguons si clairement en nous-mêmes ce qui est volontaire ou libre de ce qui est contraint ou nécessité, ne paraît plus se fonder sur rien... Le seul moyen de terminer des discussions oiseuses et qui vont toujours en s'embrouillant davantage, c'est de ne pas sortir des limites du sens intime, et de considérer la liberté comme un de ses faits primitifs.

La girouette de Bayle, dénuée de toute force locomotive, mais si bien servie par les vents, qu'au moment où elle *préférait* le mouvement au repos, la direction vers le nord à celle vers le midi, le vent viendrait à

suis. Si ce sentiment de pouvoir me trompait, si je pouvais douter encore, si, au moment où je me détermine, où je fais un effort, c'est un autre être, une autre puissance invisible, qui est cause de ma détermination, qui exerce mon effort et exécute mon vouloir; je pourrais douter également si, lorsque je sens ou aperçois mon existence individuelle, ce n'est pas un autre être qui existe à ma place.

3^e On ne saurait trop s'étonner de ce que l'analogie

propos lui imprimer le mouvement et la direction désirée ou préférée, une telle girouette animée se sentirait heureuse de ce que tout réussit à son gré; mais elle ne se sentirait pas davantage, comme ayant en elle-même la puissance de se mouvoir, ou comme étant la cause efficiente de ses mouvements; elle n'aurait ni *volonté* ni *liberté*; tels nous sommes par rapport aux événements de la fortune; nous appelons de tous nos vœux les causes favorables, nous déployons tous nos moyens disponibles pour nous mettre à leur portée, mais nous sentons bien que notre puissance ne s'étend pas jusqu'à elles; c'est dans le for intérieur et dans la sphère de nos actions, sans aller plus loin, que la liberté se déploie.

Le chapitre de Locke sur la puissance est incohérent et plein de contradictions. Chacun, dit-il, trouve en soi-même la puissance de commencer différentes actions, de s'en abstenir, de les terminer ou de les suspendre; c'est la considération de l'étendue de cette puissance que l'âme a sur les actions de l'homme et que chacun trouve en lui-même, qui nous fournit l'idée de la *liberté* et de la *nécessité*. Voilà qui est clair et bien exactement conforme aux faits du sens intime.

Mais les développements qui suivent sont la plupart inutiles, vagues ou contradictoires avec ces premières données. Il semble même que les paragraphes qui les renferment, n'ayant pas de liaison entre eux, ont été ajoutés à distance de temps et qu'en écrivant les uns, l'auteur oubliait les autres. « La liberté, est-il dit § 8, consiste dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, conformément à la détermination de l'esprit qui fait *préférer* telle action. Lorsque l'agent n'a pas le pouvoir d'agir conformément à cette détermination de son esprit, il n'est point libre. »

L'idée de liberté suit ici, malgré Locke lui-même, celle de *volonté* et a la même *latitude*; en faisant consister la volonté dans un sentiment de *préférence*, il s'ensuit que cette faculté de l'âme s'étend à beaucoup de choses extérieures, autres que les actions ou mouvements dont nous disposons; en ce sens nous pouvons préférer et choisir entre deux choses qui ne sont pas actuellement à notre *disposition*; combien de choses nous aimons qui ne sont pas en notre pouvoir! Or, préférer, c'est aimer mieux et ce terme se rapporte plutôt à un sentiment du cœur qu'à une action de l'esprit. (Omis par E. Naville.) (P. T.).

ou l'identité que nous venons d'établir entre le sentiment de la liberté et du pouvoir, et celui de l'existence, a pu échapper à un philosophe tel que Descartes, qui avait rendu un hommage si éclatant au témoignage du sens intime, au point d'y mettre l'origine de toute évidence et le principe générateur de la science. Comment le même philosophe qui dit : Je pense ou je sens que j'existe, donc j'existe réellement, a-t-il pu dire ensuite : Je sens que j'ai et que j'exerce actuellement un pouvoir moteur sur mon corps, et, pourtant, ce pouvoir n'existe pas réellement; ce n'est pas moi ou mon âme qui meus le corps, c'est une autre puissance ? Cette inconséquence philosophique (j'ose le dire malgré tout le respect que m'inspire le grand nom de Descartes) se rattache précisément au point de vue précédemment examiné, à l'occasion de l'hypothèse de la girouette et de l'aiguille aimantée, ou plutôt, ces hypothèses ont été amenées naturellement par la doctrine de Descartes sur la volonté, qu'il identifie complètement avec le désir ou l'inclination. La volonté n'est en effet dans ce système qu'un simple vœu de l'âme pour que le mouvement s'accomplisse, et ce dernier est comme un événement qui lui serait en quelque sorte étranger, et dont elle ne disposerait en aucune manière; c'est enfin l'aiguille aimantée ou la girouette qui, dirigées par une force invisible, croient se diriger elles-mêmes, parce qu'elles trouvent du plaisir à se laisser entraîner et qu'elles désirent aller du côté où le courant les pousse. Ici, à la vérité, ce n'est point une cause physique, mais le moteur suprême, Dieu, cause efficace, unique, qui fait pour le mouvement du corps ce que le vent fait pour la girouette, il suffit que l'âme le désire ou incline vers lui, et à l'instant, le moteur suprême intervient et se place, pour ainsi dire, entre l'âme et le

corps, remue celui-ci conformément au désir de celle-là.

Tel est le fameux système des *causes occasionnelles*, imaginé uniquement pour sauver la difficulté qu'on trouvait à concevoir, dans l'absolu, et hors de l'expérience du sens intime, comment une substance spirituelle et inétendue pouvait s'appliquer à une étendue matérielle et *vice versa*, etc. Tout ce qui a été dit précédemment sur les hypothèses de Bayle et de Leibnitz, qui reposent sur le même principe, sur la même confusion du désir avec la volonté, s'applique ici presque mot à mot.

Je demande toujours, en effet, ce que devient dans ces systèmes le sentiment du pouvoir ou de l'effort; je demande ce qui différencie, dans le fait de conscience, le mouvement voulu et librement effectué, de celui qui est involontaire, contraint par une force différente du *moi* ou entraîné, comme dans l'instinct. Est-ce Dieu qui agit et meut, quand le *moi* sent le pouvoir et s'attribue le mouvement, comme en étant la cause productive immédiate? Il faudra dire alors que Dieu s'identifie avec le *moi* ou le *moi* avec lui. Mais pourquoi employer le titre d'une puissance mystérieuse? Il n'y a rien de mystérieux dans le sentiment intérieur de l'effort, ou dans le fait même de l'existence de la cause efficiente. Tout est inintelligible lorsque, sortant du fait ou mettant l'absolu avant lui, on demande quelle est l'essence de cette force motrice hors de son acte, hors du sentiment d'elle-même; et le *Deus ex machina*, au lieu de lever le mystère, nous fait encore mieux sentir qu'il est impénétrable par la nature même des choses, ou plutôt qu'il n'y a pas même lieu à poser une question.

Mais est-ce encore Dieu qui vient mouvoir le corps quand la sensation du mouvement est passive ou

dénuée d'effort ? Alors, sans doute, il n'y a plus d'identité entre le *moi* et cette personne invisible. Qu'on l'appelle Dieu, âme sensitive, peu importe, puisqu'ici le *moi* n'est pas cause ; il ne réclamera point contre le titre de la puissance qui agit hors de son domaine, il sent seulement qu'elle est autre que lui, et le sentiment de sa dépendance actuelle ne ressort même que par contraste du sentiment intérieur d'un pouvoir exercé. Ainsi, de quelque manière qu'on exprime la différence entre l'action et la passion, entre la liberté et la nécessité ; qu'on attribue la première à Dieu seul, et la seconde au corps, toujours faut-il reconnaître que la différence ou l'opposition existe réellement, et que le type en est tout entier dans le fait de conscience, identique avec le sentiment du pouvoir.

Descartes a semblé quelquefois vouloir s'en tenir à la vérité de ce fait où il a puisé l'évidence ; mais une tendance plus forte vers l'absolu ou l'inconditionnel l'entraîne et le met en opposition avec cette évidence même

« Que l'esprit qui est incorporel », dit-il dans une de ses lettres, « puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée d'autre chose, qui nous le puisse apprendre, mais néanmoins, nous ne saurions en douter, puisque des expériences certaines et évidentes nous le font connaître tous les jours manifestement ; et il faut bien prendre garde qu'il s'agit ici d'une de ces choses inconnues par elles-mêmes, qu'on obscurcit toutes les fois qu'on veut les expliquer par d'autres. »

Pourquoi donc recourir au *Deus ex machina*, pour rendre raison du mouvement du corps ? N'est-ce pas vouloir expliquer une chose connue par elle-même, au moyen d'une autre qui lui est tout à fait étrangère et

substituer le miracle au fait naturel du sens intime ? Nous sentons immédiatement, et sans raisonnement ni comparaison tirés d'ailleurs, que l'esprit (ou mieux, la volonté, le *moi*) fait mouvoir le corps ou est la cause de ce mouvement; donc, cette cause existe réellement en tant que telle, de la même manière que j'existe réellement par cela seul que je le sens ou que je pense. Que devient alors ce raisonnement *a priori* sur lequel se fonde le système des causes occasionnelles ? Une substance inétendue ne peut s'appliquer en aucune manière à une substance étendue; — donc, il n'est pas possible de concevoir *a priori* que l'âme agisse sur le corps; — donc elle n'y agit ou n'y influe point réellement. La volition n'est donc que dans le désir ou l'inclination de l'âme vers un tel mouvement du corps : c'est la seule part qu'elle y prenne; tout l'efficace de la cause appartient à un moteur suprême étranger, et le sentiment de notre pouvoir dans l'effort voulu, ou n'existe pas, ou n'est qu'une illusion.

Dans cette contradiction très manifeste entre le raisonnement *a priori*, fondé sur la nature absolue des substances, et le fait primitif d'expérience, fondé sur le témoignage du sens intime, je demande auquel des deux il faut s'en rapporter; je demande si l'évidence de mon pouvoir ou de ma propre causalité dans le mouvement du corps n'est pas d'un ordre supérieur ou antérieur à celle d'une différence essentielle ou d'une hétérogénéité de nature des deux substances; et, en remontant plus haut, je demande d'où vient l'idée elle-même de la substance inétendue, c'est-à-dire de la force, et de la substance étendue, c'est-à-dire de la résistance continuée (*resistentis continuatio*) ? D'où savons-nous que l'une n'est pas l'autre ou en est distincte ? Nous ne le savons

que par le fait ou dans le fait même de la conscience, où le sujet de l'effort voulu se distingue du terme résistant. Pourquoi donc se mettre en contradiction avec le principe de fait, seul et véritable titre de la distinction des deux substances, pour maintenir l'hypothèse ou le principe de déduction qui les abstrait ou les sépare complètement l'une de l'autre ? N'est-ce pas briser le modèle pour conserver une copie ? Ou plutôt, après avoir altéré cette copie, n'est-ce pas la prendre elle-même pour l'original ?

Le système de l'harmonie préétablie s'accorde parfaitement avec celui des causes occasionnelles, dans l'altération ou la dénégation même du fait primitif de la conscience, c'est-à-dire d'un pouvoir senti, ou immédiatement aperçu, et par cela même réel, dans les mouvements volontaires du corps : il s'y accorde surtout en ce qu'il confond le désir ou l'appétit et la simple tendance affective, avec la volonté ou le pouvoir soi-mouvant. Toutes les traces de ce pouvoir, et par suite de la liberté qu'il constitue, se trouvent effacées dans ce système, où les mouvements du corps et les désirs de l'âme se correspondent harmoniquement, par la nature même des substances telles qu'elles ont été constituées ou faites l'une pour l'autre par le Créateur, sans qu'il y ait entre elles d'influence réciproque, ou que l'une puisse jamais changer les lois fatales de l'autre.

Tout ce que nous avons dit précédemment s'applique donc de la même manière, et à ce système, et à celui des *vitalistes* qui, réduisant aussi toute volition active au simple désir ou à l'appétit, nient le pouvoir primitif de l'âme ou du *moi*, en méconnaissent le sentiment, et se croient aussi obligés de chercher un intermédiaire mystérieux qui effectue dans le corps les inclinations ou

désirs qui sont dans l'âme, etc. Tous ces systèmes dissimulent le vrai point d'une difficulté vraiment insoluble dans leur principe : quelle est la base ou la condition première de cette différence, clairement établie dans le fait du sens intime, entre une action ou un mouvement volontaire, et un mouvement involontaire ? D'où nous vient l'idée de pouvoir ou de cause ? Comment savons-nous qu'il y a quelque cause ou force dans l'univers ou hors de lui ?

Anaxagoras, dit un historien savant et judicieux (1), est le premier qui ait remarqué dans les êtres animés l'identité du principe moteur et du principe pensant. Assurément, le témoignage du sens intime avait bien suffi pour établir cette vérité première : elle dut être connue ou sentie aussitôt qu'il exista dans le monde un être agissant et pensant. Un autre Anaxagore, né à propos dans nos temps modernes, armé de l'autorité d'une raison supérieure et de l'évidence même du sens intime, aurait pu rappeler aussi nos métaphysiciens à cette identité de principe si anciennement et toujours si vainement reliée. Eclairé par l'expérience des siècles et par l'histoire des révolutions de la philosophie, avec quelle force de conviction n'eût-il pas signalé ces écueils, où la raison numaine vient se briser toutes les fois que, méconnaissant et son origine et sa portée, elle renverse l'ordre de la génération des idées ou des faits primitifs, qui servent de base à tous ces concepts de substance, de cause, de force ; essaie de pénétrer jusqu'aux *essences absolues* et tente de se placer *ex abrupto* dans la région des possibles pour en dériver les existences actuelles !

(1) M. de Gérando.

CONCLUSION DE CE CHAPITRE

CARACTÈRES PARTICULIERS DES IDÉES QUI Y ONT ÉTÉ ANALYSÉES

Les idées dont nous venons de présenter l'analyse en montrant leur dérivation commune et immédiate du fait de conscience, sont les éléments véritables de la *science des principes*; elles servent de *base nécessaire au travail de la raison* (1), ainsi que l'a très bien conçu et exprimé la Société savante qui a posé le problème relatif à l'analyse des faits primitifs du sens intime et à l'aperception interne immédiate.

Ces termes de *substance*, *cause* ou *force*, *unité*, *identité*, *etc.*, expriment en effet autant de points de vue abstraits dans la forme du langage, mais primitifs et réels dans le fond du sujet pensant, qui s'aperçoit ou existe un, durable, identique, cause ou force productive du mouvement. Ce sont là enfin les idées que Locke reconnut le premier sous le titre d'idées simples de la réflexion, mais dont il laissa l'analyse si imparfaite. Ainsi considérées dans leur rapport immédiat au type originel dont chacune d'elles est une empreinte, ces idées simples, élémentaires, ne sauraient être confondues

(1) Expressions du programme de l'Académie de Berlin. Voyez l'Introduction générale, au commencement.

sans les plus graves inconvénients avec celles qu'on a nommées, d'une manière beaucoup trop vague, idées abstraites ou générales. Appellerait-on en effet abstractions le fait primitif du sens intime ou ses dérivés les plus immédiats, le *moi*, la *personne*, la *cause*, l'*un*, le *même*, parce que ces faits, ces idées simples, n'ont point d'objets qui puissent se représenter ou se figurer d'aucune manière aux sens externes ou à l'imagination; ou bien encore, parce qu'entrant comme éléments *subjectifs*, *formels* ou *régulateurs*, dans tout ce que le *moi* peut connaître hors de lui ou en lui, ces idées ne sont conçues à part, qu'en tant qu'elles sont vraiment séparées ou abstraites des objets de nos représentations ? Je demande alors à motiver ici plus précisément une distinction nécessaire entre les deux sortes d'idées abstraites dont il s'agit.

Les idées ou les notions abstraites, suivant Condillac (1), ne sont formées que de ce qu'il y a de commun entre plusieurs idées particulières, telle est la notion d'*animal*, etc. C'est là limiter la valeur du mot *abstraction* aux idées générales. Or, toute notion générale est bien abstraite, mais toute idée abstraite n'est pas générale.

En résolvant un tout concret dans ses parties ou ses qualités élémentaires, on obtient un certain nombre d'abstrais proprement dits, dont chacun ainsi donné comme abstrait à la faculté d'attention, qui l'isole du composé objectif, n'existe réellement que dans ce tout auquel il tend sans cesse à se rejoindre. Telle est l'opération que nous appelons proprement *abstraire*; mais celle qui consiste à généraliser suppose de plus des comparaisons plus ou moins étendues entre divers objets, rapprochés entre eux sous le point de vue de telles pro-

(1) Voyez le *Traité des systèmes*.

priétés ou qualités abstraites qui leur sont communes. Ici l'on abstrait de plusieurs individus et l'on compare; là on n'abstrait que d'un et l'on ne compare point. Voilà donc déjà une différence essentielle à noter entre les idées générales et les idées, abstraites par l'attention, d'un seul et même tout objectif, concret. Mais les idées simples, abstraites par la réflexion du moi sur lui-même, diffèrent également des unes et des autres par plusieurs caractères dont je noterai ici les principaux.

Les idées abstraites générales, formées par la comparaison de telles qualités ou modifications sensibles, dépendent de la nature de ces modifications, tellement que si celles-ci viennent à changer en intensité ou en nombre, l'idée abstraite n'est plus la même. Comme, par exemple, un aveugle ne saurait attacher aucune idée aux signes généraux des couleurs, il n'attachera pas non plus la même signification que nous aux termes des genres plus élevés, tels que ceux de fleur, d'arbre, de végétal, d'animal, etc. Combien d'ailleurs ces notions ne sont-elles pas sujettes à varier, suivant que les idées particulières d'où elles sont abstraites varient aussi en qualité ou en quantité, dans les divers esprits, ou dans le même, en différents temps!

Au contraire, les idées simples réflexives dont il s'agit, quoique intimement associées par nos habitudes avec les objets des sens ou de l'expérience extérieure, n'ayant, dans leur nature et avant l'association, aucun caractère sensible, variable ou multiple, conservent après l'abstraction la même forme individuelle et constante.

Comme elles ne dépendent point de la nature ni du nombre des modifications comparées, celles-ci ont beau changer dans la représentation, les autres resteront les

mêmes dans l'acte de réflexion, qui saisit leur caractère propre et individuel. Voilà pourquoi aussi ces idées simples, abstraites par la réflexion, ne sauraient servir de type à aucun genre ou classe de choses et de phénomènes extérieurs. En effet, les propriétés ou qualités abstraites, qui servent de base à une classification, doivent appartenir également à tous les objets classés, ou entrer comme élément de composition dans l'idée particulière qui représente chacun d'eux individuellement. Or les idées dont il s'agit ici n'étant qu'*associées*, en qualité d'éléments formels ou régulateurs, à toutes nos représentations, ne peuvent devenir les titres distinctifs de genres ou espèces de quelques-unes d'entre elles. Comme elles ne servent qu'à lier entre elles les parties du composé objectif, elles n'en sont point parties intégrantes. Comme elles constituent le *un* de tout individu, elles ne peuvent devenir le *commun* titre de la classe ou du genre. Enfin, comme elles ont leur source unique dans le sujet de toute représentation, elles sont hétérogènes à toutes les propriétés ou qualités qui se représentent dans les objets mêmes classifiés. Aussi ne peut-on les obtenir par la simple résolution de quelque concret que ce soit dans ses parties constituantes.

Ainsi :

1^o Pendant que les idées générales abstraites, qu'on pourrait aussi appeler *abstractions logiques*, sont nécessairement collectives, les idées abstraites réflexives sont toujours universelles et simples. (Otez l'universel ou le commun, le singulier ou le un restera encore, comme l'a très bien remarqué Leibnitz, quoique dans un point de vue différent du mien).

2^o Celles-là s'éloignent d'autant plus du caractère individuel ou réel, par leur extension à une multitude

d'objets variés, qu'elles sont d'ailleurs plus abstraites, c'est-à-dire plus simplifiées quant à la compréhension. Celles-ci se rapprochent toujours davantage de l'unité réelle ou de la vérité même du fait primitif de conscience à mesure qu'elles sont plus *abstraites*, c'est-à-dire plus complètement séparées de toutes les qualités ou impressions sensibles dont se composent les objets hors de nous.

3^o Les abstractions logiques se trouvent réduites à une valeur purement nominale, jusqu'à ce que l'imagination, s'emparant de leurs signes, y ajoute le complément sensible, nécessaire pour les mettre à sa portée et les appliquer à l'étude des phénomènes. Les idées abstraites de la réflexion jouissent par elles-mêmes d'une valeur propre et réelle, indépendante de toute application aux choses du dehors, ou plutôt qui peut s'altérer par cette application même. Celles-là, fondées en grande partie sur les conventions qui ont déterminé notre langage, ne sont susceptibles que de cette sorte d'évidence de raison qui satisfait l'esprit, lorsqu'il aperçoit clairement que ses propres conventions sont remplies, et qu'elles le conduisent à un but final par une pente régulière de déductions. Celles-ci, après qu'elles ont été purifiées pour ainsi dire de tout mélange avec les choses du dehors, revêtent ce caractère d'évidence immédiate, et éminemment appropriée aux faits de sens intime où elles prennent leur source unique.

On trouve dans les caractères, qui distinguent les deux sortes d'idées abstraites que nous venons de comparer, la solution de cette question élevée par quelques philosophes, si l'on peut ou si l'on doit analyser les principes des sciences, ou si le mot *principe* n'indique pas par lui-même le terme où toute analyse doit s'arrêter.

En effet, prend-on pour principes des catégories ou des idées générales, des termes de classes, de genres, tels que ceux qui se trouvent à la tête de chaque branche de connaissances physiques ? Alors on peut et on doit toujours analyser les principes, c'est-à-dire descendre des effets les plus généraux jusqu'aux phénomènes élémentaires, particuliers, à qui appartient exclusivement l'évidence de fait. Mais appelle-t-on principes, ou plutôt prend-on pour la base même de la science des principes le fait de conscience, ou les idées simples de la réflexion, comme celles de cause, de force, d'identité, etc., prises dans leur dérivation la plus immédiate de ce même fait de conscience ; alors sans doute, il ne saurait y avoir lieu à analyser les principes ; il ne peut s'agir que de ramener les idées premières, simples et régulatrices, à leur source propre, c'est-à-dire au *moi*. Et comme avant le *moi* il n'y a point de science, puisqu'il n'y a point d'existence, l'analyse, parvenue jusque-là, s'arrête nécessairement sans pouvoir s'étendre plus loin.

La métaphysique sera donc une science réelle et positive : celle des phénomènes intérieurs et de toutes les idées qui peuvent s'en déduire, en tant qu'elle partira du fait de conscience, comme donnée primitive, qu'il s'agit de constater, et non d'expliquer ou d'analyser. Ce sera une science abstraite, roulant nécessairement sur ses propres définitions ou ses hypothèses conventionnelles, et n'ayant ni commencement ni fin, si, partant de principes généraux, elle veut se créer elle-même ou se constituer science hors de toute existence donnée. En d'autres termes, et pour rappeler ici la vérité qui sert d'épigraphe à cet ouvrage, si tous les principes réels de notre connaissance viennent se résoudre dans un fait primitif, le sens qui s'applique immédiatement à la

connaissance de ce fait intime, doit être lui-même le vrai principe et l'unique origine de la science : *Sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari dicendum est*. Ils se sont donc laissés entraîner par le torrent des habitudes de l'imagination ou du langage, ces philosophes qui ont substitué des abstractions, logiques ou physiques, aux éléments vrais de la science des principes, suivant sans restriction une méthode de pure analogie, propre aux sciences dérivées, soit physiques, soit conventionnelles. Ils ont trop imité les philosophes de l'Inde qui appuient le monde sur une tortue, sans remonter jusqu'à la force mouvante qui active, soutient et balance entre elles toutes ses parties.

Je demande à étayer encore la distinction essentielle et fondamentale, que je viens d'établir entre les idées abstraites de la réflexion et les idées générales, sur l'autorité d'un métaphysicien célèbre, qui a parfaitement reconnu et exprimé la même distinction, quoiqu'il n'y soit pas toujours resté fidèle.

Il est nécessaire, dit Kant, d'éclaircir et de préciser la signification encore incertaine de ce mot *abstrait*, dont l'ambiguïté pourrait répandre des nuages sur toutes nos recherches des choses intellectuelles. Il faut donc distinguer d'une manière plus expresse, les éléments qui sont abstraits des choses ou objets en qui ou par qui ils existent *in concreto*, dans un état de combinaison intime, et les éléments qui s'abstraient eux-mêmes des composés avec lesquels ils sont associés par une simple agrégation ou coexistence. Ainsi, tout concept intellectuel (ou idée simple de la réflexion) n'est point abstrait des choses sensibles, comme s'il était un des éléments constitutifs de ces choses; mais il s'en abstrait

de lui-même ou s'en sépare, comme élément hétérogène aux parties intégrantes du composé, en sorte qu'il serait plus exact de l'appeler *abstrayant* (dans la signification active) qu'*abstrait* (dans la voie passive). *Conceptus intellectualis abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis, et forsitan rectius diceretur abstrahens quam abstractus* (1).

Ce point de vue rentre parfaitement dans ma manière de considérer les idées abstraites réflexives de substance, de cause, de force, telles que je les ai déduites par l'analyse du fait primitif de conscience, en développant le caractère distinctif si bien exprimé par Kant. En remontant jusqu'à la source même de la distinction, on trouverait la confirmation du principe que j'ai cherché moi-même à établir, et comme le résumé de toute cette section, savoir : que le *moi* qui existe ou s'aperçoit intérieurement comme *un, simple, identique*, n'est point abstrait des sensations comme ce qu'il y aurait de commun ou de général en elles, mais qu'il s'en abstrait lui-même par l'acte d'aperception interne, qui distingue et sépare jusqu'à un certain point l'individu ou le *un* du collectif et du multiple; la force agissante ou la cause, de l'effet produit; l'action, de la passion; en un mot, le sujet qui fait effort, du terme qui résiste et qui pâtit des modifications diverses. Le *moi* est donc vraiment *abstrahens* dans son action réflexive, et non *abstractus*. Cette opposition ou antithèse d'expressions et d'idées se trouve également effacée, et dans les systèmes qui ramènent tout à la sensation transformée, et dans ceux qui dénaturent les idées simples de la réflexion,

1 *De mundi sensibilis atque intelligibilis formâ et principiis* (1770). Cette dissertation latine paraît avoir servi de début à toute la doctrine critique.

en les transformant d'une autre manière en catégories, ou idées générales abstraites, avant de les avoir ramenées à leur source ou au véritable principe.

L'objet de cette section se trouverait rempli si j'étais parvenu à mettre dans tout son jour le vrai principe générateur de la science, en le dégageant des illusions systématiques, sur lesquelles se fonde la double transformation, dont je viens de parler. Je poursuivrai alors avec plus de sécurité la nouvelle carrière ouverte à l'analyse des sensations et des idées.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE ET DU TOME PREMIER

C

1787 7





Maine de Biran, P.

Oeuvres.

B
2322

.A3

T5

v.8

